ELOHIM AUSSERHALB DES PENTATEUCH

GRUNDLEGUNG

ZU EINER

UNTERSUCHUNG ÜBER DIE GOTTESNAMEN IM PENTATEUCH

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR

ERLANGUNG DER THEOLOGISCHEN LICENTIATENWÜRDE

DER

THEOLOGISCHEN FAKULTÄT DER UNIVERSITÄT LEIPZIG

VORGELEGT VON

FRIEDRICH BAUMGÄRTEL

ACAD.
LUGD.BAT.
BIBL.

LEIPZIG
DRUCK VON AUGUST PRIES
1914

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41545822_0003

Als sicheres Ergebnis der Forschung betrachtete bisher die alttestamentliche Wissenschaft die Quellenscheidung im Pentateuch. Nachdem vor 150 Jahren Astruc unter Zuhilfenahme von Jahve und Elohim als Merkmalen zum ersten Male Quellenschriften innerhalb des Pentateuch festgestellt hatte, hat die alttestamentliche Wissenschaft auf der von Astruc geschaffenen Grundlage, die durch nachträgliche andere Beobachtungen als wohl begründet erschien, in mühevoller Arbeit den feingegliederten Bau der Quellenschriftentheorie aufgeführt. Die Hauptergebnisse der Quellenscheidung wurden als feste Größen in die Forschung auf literatur- und religionsgeschichtlichem Gebiet übernommen.

Daran änderte der Einspruch nichts, den schon im Jahre 1893 Klostermann als einziger nachdrücklich erhob. Klostermann erklärte das Fundament der Quellenscheidung deshalb für völlig unsicher, weil sie sich ganz auf den Masoretentext verlasse, der doch mit der Urschrift des Pentateuchabfassers in keiner Weise identisch sei. Da der Text eine bedeutsame Umgestaltung erfahren habe, so habe man mit der Vernachlässigung der Kritik des Synagogentextes einen schweren grundsätzlichen Fehler begangen. Mit dem Fundament aber stürze das ganze Gebäude.

Klostermann blieb mit seiner Ablehnung der Quellenschriftentheorie allein. Nun aber erfährt neuerdings, seit 1903, die übliche Pentateuchtheorie von mehreren Seiten hartnäckige Anfeindungen. Man erklärt die Quellenscheidung für unhaltbar aus literarkritischen, religionsgeschichtlichen und — das ist allen diesen Gegenschriften gemeinsam und das erinnert an Klostermann — besonders aus textkritischen Gründen. Und zwar wird innerhalb dieser textkritischen Bedenken wie-

derum ein Moment mit allem Nachdruck hervorgehoben — das sich ebenfalls schon bei Klostermann[1] angedeutet findet —: die textkritische Unsicherheit der Gottesnamen des masoretischen Textes: die ganze Arbeit in den letzten 150 Jahren entbehre jedes sicheren Grundes. Man habe nach Jahve und Elohim Quellen herausgestellt, ohne sich darum zu kümmern, ob denn auch wirklich Jahve und Elohim an den betreffenden Stellen von Anfang an gestanden habe. Die selbstverständliche Forderung sei außer acht gelassen worden: erst Textkritik, dann Literarkritik! Eine Untersuchung der alten Übersetzungen lasse die ganze Schwere des begangenen methodischen Fehlers und die völlige Unhaltbarkeit der bisherigen Lösung des Pentateuchproblems erkennen.

Lassen wir die literarkritischen und religionsgeschichtlichen, ebenso die sonstigen Einwände textkritischer Art beiseite und versuchen wir einen Überblick zu gewinnen über das, was in den letzten Jahren über diesen besonderen Punkt, über die textkritische Seite der Gottesnamenfrage, vorgebracht worden ist.

Der erste, der in jüngster Zeit auf die Unzuverlässigkeit des masoretischen Textes in betreff der Gottesnamen mit größter Schärfe hinwies, war Lepsius. In einer Reihe von Artikeln im „Reich Christi" 1903[2] eröffnete er den seiner Meinung nach bereits nach zehn Jahren mit einem vollen Sieg endenden Angriff gegen die „gesicherten" Ergebnisse der Pentateuchkritik. In betreff der Gottesnamen sagt er S. 219: „Vielleicht liegt es an keinem Punkte offener zutage, daß es Geschichtsphilosophen und Literarhistoriker waren, nicht aber Philologen, die die kritische Hypothese geschaffen haben. Ein Philologe würde, ehe er auf den Wechsel der Gottesnamen den schwindelnden Bau der Hypothese aufgebaut hätte, zunächst einmal die Bezeugung der Gottesnamen in der gesamten Textüberlieferung untersucht haben. Wie überall, ist auch hier die Kritik von dem Glauben an die hebraea veritas, d. h. von dem Glauben an die Inspiration des masoretischen Textes ausgegangen." Die Gottesnamen sind „ein sekundäres und variables

1) Vgl. 1893 S. 35 ff.

2) Vgl. für die folgenden Ausführungen die Literaturübersicht am Schlusse dieses Abschnittes (S. 10 ff)!

Element der Textüberlieferung". Das Targum beweise, daß z. B. Gen. 1 und 2 nicht nur in elohistischer, sondern auch in jahvistischer Überlieferung vorliege.

Im selben Jahre veröffentlichte Dahse seine „Textkritischen Bedenken gegen den Ausgangspunkt der heutigen Pentateuchkritik". Seine Hauptsätze in diesem Artikel sind kurz die: „𝔐 bevorzugt Jahve, LXX θεος. Welcher Text ist ursprünglich?" (S. 308). In einer bis Num. gehenden Untersuchung kommt Dahse zu dem Ergebnis, „daß die Redaktion in den Gottesnamen im allgemeinen nicht bei LXX, sondern bei 𝔐 erfolgt sei" (S. 311). „Der Gebrauch der Gottesnamen im 𝔐 ist . . . . beeinflußt durch die für den synagogalen Gebrauch bestimmte Perikopeneinteilung. In derselben Perikope wünscht man möglichst wenig einen Wechsel der Gottesnamen" (S. 313).

Die Ausführungen von Lepsius und Dahse blieben wenig beachtet[1]. Von König erfuhr Lepsius eine Zurückweisung in den „Glaubwürdigkeitsspuren". An zustimmenden Äußerungen fehlte es zwar nicht[2], aber auch mit irgend welchen weiteren Untersuchungen stand zunächst niemand den beiden zur Seite. Ihren Anregungen zu folgen, hatte sich ernstlich scheinbar nur Köberle vorgenommen. Schon in „Zum Kampf um das Alte Testament" 1906 und in „Die alttestamentliche Offenbarung" 1908 S. 26 hatte er sich für Dahse erklärt. Aus seinem Nachlasse veröffentlichte Caspari ein kurzes Manuskript, in dem Köberle unter völliger Billigung der „Bedenken" Dahses eine umfassende Prüfung der Gottesnamenfrage ins Auge faßte. Er gedachte dabei auch die Gottesnamen außerhalb des Pentateuch zu untersuchen. Caspari suchte diese von Köberle vorgezeichnete Aufgabe wenigstens für die Samuelbücher zu lösen. Er kam zur Feststellung einer elohistischen und einer jahvistischen Redaktion an den Gottesnamen.

---

1) Daß sie „totgeschwiegen" worden seien, wie Dahse und Wiener meinen, glaube ich nicht. Sie hätten vielleicht, um rascher bekannt zu werden, in anderen Zeitschriften erscheinen sollen.

2) Vgl. J. Rump in Evangel. Kirchenzeitung 1903 Nr. 49. Ferner The Catholic Encycl. XI S. 657a. Inwieweit Stocks seine Bemerkungen im Theol. Lit. Bl. 1907 Sp. 200 im Hinblick auf Lepsius und Dahse gemacht hat, entzieht sich meiner Beurteilung.

Hommel ging bei seinen zweifelnden Bemerkungen über die übliche Art der Pentateuchktritik in betreff der Gottesnamenfrage von ganz anderen Gesichtspunkten aus als Lepsius und Dahse. Auch er glaubt nicht an die Ursprünglichkeit der Gottesnamen des masoretischen Textes. Jedoch machen ihm nicht die alten Übersetzungen die Ursprünglichkeit zweifelhaft, vielmehr sind nach ihm die jetzigen Namen ein späterer Ersatz für ältere Formen (S. 177—180).

Auch als eine Bemängelung der bisherigen Kritik von zwei andren Seiten aus erfolgte, die ebenfalls auf die Gottesnamen als trügerische Grundlage der Quellentheorie hinwiesen, geschah das nicht mit Berufung auf die klare Herausstellung des Problems bei Lepsius und Dahse:

Bei dem Holländer Eerdmans sind es vor allem literarkritische und religionsgeschichtliche Argumente, durch die er sich zur Aufgabe der neueren Urkundenhypothese gezwungen sieht. Doch weist auch er nachdrücklich — freilich ohne der Sache weiter nachzugehen — auf die Abweichungen der Septuaginta in der Überlieferung der Gottesnamen hin (I S. 34 ff.).

In England begann Wiener[1] in einer Reihe von Artikeln[2] in der Bibliotheca Sacra 1908 und 1909 die Pentateuchkritik vom textkritischen Standpunkte aus anzugreifen. Seiner Auffassung nach ist mit Hilfe der Übersetzungen der Beweis zwingend zu erbringen, daß der „berühmte Schlüssel" der Pentateuchtheorie gänzlich unbrauchbar sei (S. bes. Essays cap. I). Wiener ist dabei lediglich darauf aus, die Gottesnamen als Quellenmerkmale für unmöglich zu erweisen. Eine positive Lösung des Problems gibt er nicht. — In seinen weiteren Veröffentlichungen (s. die Literaturangaben) ist Wiener einer der schärfsten Kämpfer gegen die bisherige Quellentheorie und für den ausschlaggebenden Wert der Textkritik geworden.

Wirklich gründlich und mit dem Bestreben, das Niedergerissene durch Neues zu ersetzen, hat Dahse selbst das text-

1) Er sagt selbst, daß er unabhängig vorgegangen sei: Essays S. 10 Anm. 1.

2) Die Artikel sind 1910 in den „Essays" zusammengefaßt worden. In Anknüpfung an Wieners Erörterungen erfolgte eine Auseinandersetzung in Expository Times XX (vgl. die Literaturangabe!).

kritische Problem angefaßt. 1912 hat er mit seinen „Textkritischen Materialien" seine in jenem früheren Artikel in Aussicht gestellten Forschungen veröffentlicht. Der ganze Nachdruck fällt bei ihm auf die Gottesnamenfrage, die er für Genesis untersucht. Dahse weist darauf hin, daß schon in früherer Zeit die bestehende Schwierigkeit als solche wohl erkannt worden ist (S. 14 ff.): de Rossi, Michaelis, Ilgen, Vater haben sich mit der Frage nach der textkritischen Sicherheit der Gottesnamen auseinanderzusetzen versucht. De Wette lenkte jedoch die Aufmerksamkeit von textkritischen Untersuchungen ab. Auch ein Hinweis auf die Notwendigkeit der textkritischen Sicherstellung der Gottesnamentheorie, den 1837 Plüschke[1] zum Ausdruck brachte, vermochte nicht den Anstoß zu ernstlicher Arbeit in textkritischer Richtung zu geben. — An der Hand von umfangreichem, mit großer Sachkenntnis gesammelten Material sucht nun Dahse eine endgültige Lösung der Frage zu erbringen. Das Ergebnis ist die völlige Verwerfung der jetzigen Quellenscheidung nach Jahve und Elohim. Folgende Gründe beweisen, daß die Gottesnamen des Masoretentextes nicht ursprünglich sind (S. 51 f.): 1) Psalmen, Chronik, Talmud, Targum zeigen, daß man im hebräischen Schrifttum an den Gottesnamen geändert hat. 2) Die Varianten der LXX werden gestützt durch hebräische Handschriften, durch Aquila, Symmachus, *ο Εβραιος*, *ο Συρος*, Peschitto und Vulgata, durch das Zeugnis des profetischen Schrifttums, durch alte Namensformen, aus inneren Gründen. 3) LXX hat nicht aus Scheu vor יהוה *ο θεος* übertragen. Origenes und 𝔐 selbst bezeugen, daß יהוה an gewissen Stellen später hinzugesetzt worden ist. 4) Die ursprünglichen Elohim-Stellen sind immer mehr zusammengeschmolzen: LXX hat die meisten, Peš. schon weniger, 𝔐 die wenigsten. Die Verschiedenheit der Gottesnamen ist — das ist die positive Seite der Ausführungen Dahses — so zu erklären: Es hat verschiedene „Ausgaben" der Genesis in bezug auf die Gottesnamen gegeben. Dahse stellt deren vier fest (S. 107): 1) die, auf die LXX zurückgeht; 2) den Hebräer von e g j; 3) 𝔐; 4) die Rezension fir. In LXX nehmen die Gottesnamen Rücksicht auf die Sedarim, in 𝔐 auf die Paraschen.

1) In seiner Dissertation: De emendando Pentateucho Graeco.

Der Wechsel der Gottesnamen ist also hervorgerufen durch die Einteilung der Genesis in liturgische Abschnitte („Perikopenhypothese").

Ein anderer lebhafter Gegner ist der Quellenscheidung in W. Möller erstanden. Schon 1899 hatte er gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese „Bedenken" veröffentlicht. Sein neues Buch „Wider den Bann der Quellenscheidung", das im wesentlichen darauf aus ist, die Einheit des gesamten Pentateuch zu erweisen, bedarf deshalb hier der Erwähnung, weil auch in ihm mehrmals die Frage nach den Gottesnamen als Quellenmerkmalen angeschnitten wird. Wie man sonst auch über das von Möller Vorgebrachte denken mag, ein gewisses Wahrheitsmoment möchte ich in seinen Ausführungen über die Gottesnamen doch anerkennen: Möller führt keine Untersuchung textkritischer Art, weist jedoch auf ihre Notwendigkeit hin (S. 43). Wichtig erscheint mir besonders seine Behauptung, daß der Wechsel der Gottesnamen oft ganz bestimmten Motiven entspringe, also zur Quellenscheidung nicht tauge! „Die Wahl und die Verwendung" des Gottesnamens dient z. B. dazu, „die besondere Annäherung Gottes an seine Erwählten . . . . den größeren oder geringeren Abstand der Menschen von Gott zu kennzeichnen". Ferner: Elohim wird gebraucht „in Zusammenhang mit solchen, die außerhalb der Theokratie stehen", bei „verschwiegenem Gegensatz" (S. 174 f. vgl. S. 180 f.). „Aus allen diesen Andeutungen ergibt sich aber, wie unmöglich es ist, den Wechsel im Gebrauch der Gottesnamen so äußerlich und willkürlich zu erklären, wie die Quellenscheidung es tut." Möller will nur „Fingerzeige" mit diesen Bemerkungen geben. Sie erscheinen mir an seiner Schrift als wertvoll.

Einen wichtigen Platz räumt der Gottesnamenfrage auch der Holländer Troelstra in seiner Kritik der Pentateuchtheorie ein. Auch er erstrebt allerdings keine selbständigen textkritischen Forschungen, sondern zeigt lediglich die Notwendigkeit einer systematischen Untersuchung der Übersetzungen in bezug auf die Gottesnamen (s. die englische Ausg. S. 26 ff.).

Die katholischen Theologen halten bekanntlich an der mosaischen Abfassung des Pentateuch fest (vgl. die Aus-

führungen über die „sogenannte Pentateuchkritik“ in Wetzer und Welte, Kirchenlexikon 2. Aufl. Bd. 9 Sp. 1795 ff.). Es ist deshalb erklärlich, daß sie seit längerer Zeit u. a. auch den Wechsel der Gottesnamen anders zu erklären suchen, als es von der protestantischen Kritik geschieht. Auch sie bringen das textkritische Argument gegen die Verwendung der Gottesnamen als Quellenmerkmale vor.

v. Hummelauer stellte 1895 in seinem Genesiskommentar (S. 4—14) unter Hinweis auf die Abweichungen der alten Übersetzungen die Theorie auf, daß Jahve vor Ex. 6₃ später in den Text eingetragen worden sei, אל oder אלהים sei nur stehen geblieben, „quando est nomen naturae“ und „in colloquiis profanorum“.

Ihm hat sich Hoberg in seinem Genesiskommentar (S. XXI ff.), auch unter Berufung auf die Variabilität der Gottesnamen, im wesentlichen angeschlossen.

Im Gegensatz zu diesen beiden und auf viel gründlichere Weise versuchte Vetter der Kritik das Vertrauen auf die Gottesnamen zu nehmen. 1903 erschienen von ihm mehrere Artikel, die mehr Beachtung verdienen, als ihnen bisher zuteil geworden ist. Vetter bezeichnet es als „methodischen Mangel“ (S. 13), daß man die Ursprünglichkeit der Gottesnamen bei der Kritik des Pentateuch einfach vorausgesetzt habe. Auf Grund einer textkritischen Untersuchung, die sich nach ihm notwendigerweise „auf eine erschöpfende Statistik über den gesamten Bestand der alttestamentlichen Gottesnamen gründen“ muß (S. 13), kommt Vetter zu dem Ergebnis, „daß der hebräische Text des Alten Testaments so, wie ihn die masoretische Überlieferung bietet, wenigstens relativ, d. h. in höherem Grade als die alexandrinische Übersetzung ein zuverlässiger Zeuge der Gottesnamen und ihrer Ursprünglichkeit ist“ (S. 235), daß also vom textkritischen Standpunkte aus „eine gewisse Berechtigung der Kritik, vom masoretischen Text auszugehen und auf sein Zeugnis die Lösung des Problems zu gründen“, vorhanden sei. Diese textkritischen Darlegungen Vetters sind gewiß nicht geeignet, als Abwehr gegen die gekennzeichneten Angriffe zu dienen (V. benutzt z. B. nur LXX^{B} als LXX-Zeugen!). Aber all das ist für Vetter auch noch nicht die Hauptsache. Für ihn ist die Frage die: Ist die Kritik „auch

sachlich berechtigt, die in 𝔐 überlieferten Gottesnamen als Anhaltspunkte für die Quellenscheidung im Pentateuch zu verwerten?" Nein! Denn der Schriftsteller war in bezug auf die Setzung des Gottesnamens gar nicht souverän, er unterlag hierin bestimmten Gesetzen: 1) Nichtisraeliten sagen nicht Jahve, 2) für bestimmte Phrasen ist ein bestimmter Gottesname gebräuchlich, 3) Elohim (El) ist der metaphysische, Jahve der historische Name, 4) der priesterliche und profetische Stil gebraucht nur Jahve, 5) der Sprachgebrauch des jeweiligen Zeitalters ist maßgebend. Als fernere Einwirkungen kommen stilistisch-ästhetische Rücksichten in Betracht (S. 525 ff.). — Leider ist die Artikelreihe von dem inzwischen verstorbenen Verfasser nicht zu Ende geführt. Die aus all dem zu ziehenden Schlußfolgerungen hatte er in Aussicht gestellt. So viel geht jedoch aus den vorhandenen Ausführungen hervor, daß Vetter die Quellenscheidung für in Frage gestellt hält, da man ja solche Gottesnamen, die unter einer Art „Zwang" gesetzt sind, nicht für eine Quellenscheidung benutzen könne. Auf diese nicht unwichtigen Bemerkungen Vetters werden wir zurückkommen müssen.

Der Vollständigkeit, und auch ihrer Merkwürdigkeit halber, sei die Theorie, die Hontheim über die Gottesnamen in der Genesis aufgestellt hat, hier gebucht. Um ein Bild von der Erklärungsart Hontheims zu bekommen, braucht man nur folgenden Satz anzuführen: „Aus der Liste ersieht man, daß der Name Jahve 165mal in der Genesis steht, auch der Name Elohim 165mal. Diese Gleichheit der Zahlen kann kein Zufall sein. — Liste 2 zeigt uns, daß die Patriarchengeschichte in 2 Teile zerfällt, die Geschichte Abrahams und Jakobs. Jeder Teil zählt genau 108 Gottesnamen. Das ist wieder kein Zufall. — Aus Liste 1 entnehmen wir, daß die Geschichte der Söhne Jakobs in 2 Sektionen zerfällt, und daß jede der beiden Sektionen 42 Namen einschließt. Auch das ist nicht Zufall" (S. 629). Und dieses Resultat einer ganz planmäßigen Verteilung der Gottesnamen bestätigt sich ihm in der weiteren Untersuchung der von ihm gemachten Unterabteilungen, so daß ihm der volle Beweis dafür erbracht zu sein scheint, „daß die Anordnung der Gottesnamen im masoretischen Texte mehrfach Plan, Absicht und Kunst deutlich an der Stirn trägt

und nicht durch bloßen Zufall erklärt werden darf. Die Folgerungen, welche sich daraus für die neuere Urkundenhypothese ergeben, überlassen wir dem Urteil des Lesers."

Noch bedarf es der Erwähnung dreier Versuche, der Schwierigkeit betreffs der Gottesnamen Herr zu werden. Sie sind deshalb ans Ende gesetzt, weil sie nicht von der textkritischen Unsicherheit der Gottesnamen ausgehen, sondern das Problem von innermasoretischen Beobachtungen aus lösen wollen:

Zimmermann hat 1900 eine Schrift „Elohim" veröffentlicht. Er sieht nur einen Teil der sich jetzt in M findenden Elohim als ursprünglich an. Ursprünglich sind die „archaistischen" Elohim. Elohim ist nämlich ein „archaistischer" Plural = ilahin. Uranfänglich wurde Elohim allgemein abstrakt aufgefaßt = *το θειον*: in ursemitischer Zeit „wurde ein übermenschliches, göttliches Etwas, ein ilahin empfunden" (S. 6). Unter dem *θειον* sind Jahve sowohl wie die anderen Götter inbegriffen. Dieser „archaistische" Gebrauch von Elohim ist noch dort bewahrt, wo Elohim als Bestimmungswort „zur Bezeichnung alles Übermenschlichen, Übermächtigen, Hohen, Göttlichen" steht, „z. B. Gottesfeuer, Gotteshaus, göttlicher Schrecken, göttliche Vernichtung" u. a., also Elohim in „adjektivischer Auffassung" (S. 17). — Die andren Elohim, die als nomen proprium gebraucht sind, verdanken ihr Dasein elohistischen Redaktionen. Elohim als n. proprium aufzufassen ist erst möglich, wenn die andren göttlichen Wesen, die man ja uranfänglich unter Elohim mit inbegriff, völlig ignoriert sind (der Gebrauch von Elohim als n. proprium ist nichts anderes als „die deutliche Tendenz der radikalen Leugnung jeglichen anderen Elohimwesens außer Jahve"). Erst in „spätnachexilischer Zeit" ist das der Fall. Um 350 suchte eine Elohistenschule die Tendenz durchzufechten: יהוה הוא אלהים, Jahve ist אלהים *κατ' εξοχην*. Die אלהים in E und im elohistischen Psalter sind durch die Redaktionstätigkeit dieser Schule entstanden. In der Folgezeit bringt eine Elohistenschule durch Glossierung und Bearbeitung die Mehrzahl der אלהים in den übrigen Büchern in den Text. — Von seiten der Pentateuchkritiker fanden die umstürzenden Hypothesen Zimmermanns keinerlei Berücksichtigung. Mit Recht. Denn sie sind auf Unbeweisbares aufgebaut: das unsichere religions-

geschichtliche Argument, daß „in ursemitischer Zeit ein ilahin empfunden wurde", wird durch das ebenso unsichere sprachliche, daß ilahin mit أَلِهَ „ängstlich Zuflucht suchen" zusammenzustellen sei, keineswegs erhärtet. Und doch möchte ich die Schrift Zimmermanns nicht ohne weiteres als abgetan betrachten. Inwiefern sie trotz der haltlosen Schlußfolgerungen Richtiges enthält, soll sich später zeigen.

In Amerika trat 1904 Redpath in einer freilich sehr kurzen Darlegung für eine neue Pentateuchtheorie ein: die Gottesnamen sind nicht Zeichen verschiedener Quellen, es gab vielmehr wahrscheinlich zwei Ausgaben des Pentateuch, 1) eine ältere jahvistische, „in which the tetragrammaton was of frequent occurrence, though not to the exclusion of the name Elohim . . .", 2) eine spätere elohistische „for more popular use, perhaps always containing the name Elohim, or, at any rate, without the name Yahweh". In einer Durchprüfung der LXX sieht Redpath seine Theorie bestätigt.

Die eigenartige Hypothese, die Tisdall aufstellt, sei nicht übergangen. Sie wird am besten mit seinen eigenen Worten wiedergegeben: „As a solution of the problem raised by Ex. 6_3, therefore, I offer, with all deference, the hypothesis that, in Gen. and Ex. 1—6_2, wherever the Tetragrammaton occurs, it was intended to be read Yâhû or Yâhûh (i. e. Jah), not Jahweh. The theory is at least simple, it requires no change in the text, and it seems to remove some of the main difficulties . . . ." (S. 597).

Im Folgenden zunächst die zum bisher Ausgeführten notwendige Literaturübersicht:

Klostermann, A., Der Pentateuch, Lpzg. 1893. Neue Folge 1907.

Lepsius, J., in „Reich Christi", 1903: Die altt. Wissensch. u. die Ergebn. ihrer Forschung S. 20—31; Vorbem. zum Text der bibl. Urgesch. S. 32 ff.; Die biblische Urgesch. S. 35—48; Verbalinspir. und Textkr. S. 168—180; Der Text der Schöpfungsgesch. S. 208—225; Textkr. Komm. zur Schöpfungsgesch. S. 225—233.

gegen Lepsius ist gerichtet: E. König, Glaubwürdigkeitsspuren des Alten Testaments.

Dahse, J., Textkritische Bedenken gegen den Ausgangspunkt der heutigen Pentateuchkritik. Archiv f. Rlgwiss. 1903. S. 305—319.

J. Köberle-Caspari, Das Vorkommen der Gottesnamen Jahve und Elohim in den Samuelbüchern und seine Beziehung zur Geschichte des Textes. Neue Kirchl. Ztschr. XXI (1910) S. 378—418. 499 f.

Hommel, F., Grundriß der Geschichte und Geographie des alten Orients, 1904. S. 176 ff.

Eerdmans, B. D., Alttestamentliche Studien I—IV, 1908—1912, Gießen.

Wiener, H. M., Essays in Pentateuchal criticism. London 1910.

Rez.: Bibl. Sacr. April 1910 (Mead); Princet Th. Rev. 1910 3 (Boyd); Rec. of the Past. 91; Rev. Bibl. 1910 4; Rev. Crit. 44 25 (Loisy); Rev. Prat. Apol. Sept. 1910; Schwz. Th. Z. 1911 3 (Köhler); Th. Lit. Bl. 1910 13 (König); Th. Lit. Ztg. 1910 21 (Steuernagel); Th. Rdsch. 13 9 (Hölscher); Th. Tijdschr. 44 340ff (Eerdmans); Or. Lit. Z. 1913 8 (Herrmann).

— Pentateuchal Studies. London 1912.

Rez.: Bibl. Sacr. Oct. 1912; Luth. Quart. 1913 2 (Alleman); Princet. Th. Rev. 1913 2 (Davies); Rev. Crit. 1913 33 (Loisy); Th. Lit. Bl. 1913 13 (Rothstein); Th. Rev. 1913 5 (Allgeier); Th. Rdsch. 1913 9 (Hölscher).

— The advent of textual criticism. Bibl. Sacr. 1913. S. 145—174.

— The recensional criticism of the Pentateuch. Bibl. Sacr. 1913 S. 278—290.

— Is the Graf-Wellhausen hypothesis tenable? Theol. Tijdschr. XLVII (1913). S. 195—207.

— The Origin of the Pentateuch, London 1910 (allgemeinverständlich). In deutscher Übersetzung von Dahse: „Wie steht's um den Pentateuch?" Lpzg. 1913.

Rez.: Bibl. Z. 1911 3; Princet. Th. Rev. 1912 1 (Boyd); Rev. Crit. 1911 33 (Loisy); Rev. of Th. Phil. 1911 Juni (Jordan); Schwz. Th. Lit. Z. 1911 3 (Köhler); Th. Lit. Bl. 1911 5 (König); Th. Lit. Ztg. 1911 S. 263 (Holzinger).

Has Dr. Skinner vindicated the Graf-Wellhausen theory? Expos. 7. S. X 407—416.

— The Pentateuchal text, the divine appellations and the documentary theory. Bibl. Sacra April 1914.

— The Pentateuchal text, a reply to Dr. Skinner, 1914.

The Expository Times XX (Oct. 1908—Sept. 1909): The name of God in Genesis: Cox S. 378; Skinner S. 378 f.; Wiener S. 473—475; Schlögl S. 563.

Dahse, J., Textkritische Materialien zur Hexateuchfrage I: Die Gottesnamen der Genesis. Jakob und Israel. P in Genesis 12—50. Gießen 1912.

Rez.: Amer. Journ. Theol. 1913 3; Bibl. Ztschr. 1913 3; Dtsch. Lit. Z. 1913 20 (Greßmann); Evangel. Kirchl. Anz. 1913 4 (Tacke), gegen Tacke in Nr. 6 Strack; Journ. Th. Stud. 1913 (Cook); Lit. Ztral Bl. 1913 15 (Herrmann); Museum Nov. 1913 (Böhl); Th. Lit. Bl. 1913 8 (Baumgärtel); Th. Lit. Ztg. 1913 15 (König); Theol. Quartalschr. 1913 3 (Rößler); Th. Rdsch. 1913 9 (Hölscher); Th. Tijdschr. 1913 3 (Eerdmans); ausführliche Besprechungen sind:

Sellin, Gehen wir einer Umwälzung auf dem Gebiet der Pentateuchkritik entgegen? Neue Kirchl. Ztschr. 1913 2.

Skinner, The Divine names in Genesis. Expositor Apr.—Sept. 1913.

Dahse, Naht ein Umschwung in der Pentateuchkritik? Neue Kirchl. Ztschr. 1912. Ins Englische übersetzt von Mc Clure: Is a revolution in Pentateuchal criticism at hand? London 1912.
— New methods of inquiry concerning the Pentateuch. Bibl. Sacr. Oct. 1912.
— Die neueste Wendung in der Pentateuchkritik. Evang. Kirchl. Anz. 1913[9] und Reform. Kz. 1913[22].
dazu s. Strack in Evangel. Kirchl. Anz. 1913[10].
— Wie erklärt sich der gegenwärtige Zustand der Genesis? Studierstube XI Juli 1913.
— Divine appellations, textual criticism and documentary theory. My reply to Dr. Skinner. Expos. Dez. 1913, 481—510.
— Is the documentary theory tenable? I Bibl. Sacr. Jan. 1914, 95—104. II April 1914, 331—342.
— Die gegenwärtige Krisis in der alttestamentlichen Kritik. Gießen 1914.
Möller, W., Historisch-kritische Bedenken gegen die Graf-Wellhausensche Hypothese. Gütersloh 1899.
— Wider den Bann der Quellenscheidung. Gütersl. 1912.
Rez.: Allg. Lit. Bl. 1912[12] (Schlögl); Ann. Bibl. Th. 1913[4] (Mercier); Theol. d. Gegenw. 1912 S. 87 (Sellin); Th. Lit. Bl. 1912[7] (v. Orelli); Th. Lit. Ztg. 1912[19] (Nowack); Th. Tijdschr. 1912[4] (Eerdmans).
Troelstra, A., De Naam Gods in den Pentateuch. Utrecht 1912.
Ins Englische übersetzt von Mc Clure: The Name of God in the Pentateuch. London 1912.
Rez.: Amer. Journ. Th. 1913[2]; Bibl. Sacr. 1912 S. 538 (Wiener) und 1913 S. 175; Princet. Th. Rev. 1913[2] (Davies); Stemmes des Tijds Sept. 1912 (Böhl); Th. Lit. Ber. 1914[3] (Dahse).
Hummelauer, F. v., Commentarius in Genesim. Paris 1895 . S. 4—14.
Hoberg, G., Die Genesis, Freiburg 1899. S. XXII ff.
Vetter, P., Die literarkritische Bedeutung der alttestamentlichen Gottesnamen. Theol. Quartalschr. 85 (1903) S. 12—47. 202—235. 520—547.
Hontheim, J., Die Gottesnamen in der Genesis. Ztschr. f. kath. Theol. 34 (1910). S. 625—640.
Zimmermann, H., Elohim. Berlin 1900.
Rez.: Arch. f. Rel.-Wiss. V[1] (Schwally); Crit. Rev. of Theol. 1902[5] (Selbie); Dtsch. Lit. Ztg. 1900[46] (Giesebrecht); Rev. Crit. 1900[46] (Loisy); Th. Lit. Ztg. 1901[21] (Beer).
Redpath, H. A., A new theory as to the use of the divine names in the Pentateuch. Amer. Journ. of Theol. 1904 S. 286—301.
Tisdall, W. S. C., A new solution of an old problem. Bibl. Sacr. 1913. S. 587—598.
Orr, J., The Problem of the Old Testament. Lond. 1909. S. 221—229.
Simpson, D. C., Pentateuchal criticism. Lond. 1914. S. 177—202.
König, E., Die moderne Pentateuchkritik und ihre neueste Bekämpfung, Leipzig 1914.

Verzeichnet seien noch folgende Artikel, die mir bisher nicht erreichbar waren:

Aalders, G. C., De Wellhausensche Pentateuchtheorie en de textkritiek. Geref. Th. Tijdschr. 1913 Juli 121—131.

Aalders, G. C., De strijd om den Pentateuch. Geref. Th. Tijdschr. 1914 mei 4—17.
Cohen, A., The problem of the Pentateuch: a new phase. Jewish Review Mai 1913.
Loch, I. W., On the present position of Pentateuchical criticism. Lutheran Church Rev. Juli 1910.
Mitchell, H. G., Has Old Testament criticism collapsed? Harvard Th. Rev. Oct. 1910. 464—481.
Pope, H., The Oxyrrynchos Papyri and Pentateuchical criticism. The Irish Theol. Quarterly VI, 145—158.
— Where are we in Pentateuchical criticism? Ebenda VIII, 377—398.
Toy, C. H., The higher criticism. Mr. Wiener's „Coup de grace". The Christian Register 1910, 28. April, 455—457.
Dazu: Wiener, H. M., Pentateuchical criticism. Ebenda 23. Juni. 681 ff.
Wace, H., The criticism of the Pentateuch. The Churchman XXIV, 490—494.
Wilbers, H., De studie van den Pentateuch. Studiën LXXIV (1910). 357—383.

Man mag verschiedener Meinung darüber sein, inwieweit alle diese Angriffe etwa einseitig übertrieben sind oder nicht, das ist ganz sicher, mit den textkritischen Bedenken gegen die Ursprünglichkeit der Gottesnamen des masoretischen Textes ist ein Punkt berührt, der in der Tat einen offenkundigen Mangel in der bisherigen Pentateuchforschung aufdeckt. So verwunderlich es scheinen mag, so ist es doch Tatsache: man hat die Quellenscheidung nach Jahve und Elohim in vollem Vertrauen auf die Zuverlässigkeit des masoretischen Textes vollzogen, ohne vorher die Frage aufgeworfen zu haben, ob der Masoretentext die Gottesnamen zweifelsfrei überliefert habe. Es ist ganz begreiflich und sehr berechtigt, daß die Gegner der üblichen Pentateuchkritik an dieser Stelle mit allem Nachdruck eingesetzt haben. Die Frage heischt Beantwortung: Sind im Pentateuch die Gottesnamen des masoretischen Textes ursprünglich oder ist an ihnen geändert worden? Mit dem bloßen Hinweise, daß die Quellenscheidung auch mit Hilfe anderer Merkmale arbeite — so berechtigt er ist! —, ist die Gottesnamenfrage noch nicht erledigt. Ich möchte nicht behaupten, mit der Frage nach der textkritischen Sicherheit der Gottesnamen stehe und falle die Pentateuchtheorie. Aber so weit gehe auch ich: Ist ernstlich nachzuweisen, daß auf die Gottesnamen des masoretischen Textes kein Verlaß ist, so wird an

mancher Stelle erhebliche Schwierigkeit entstehen; denn der Gottesname wird recht häufig als zumindest bedeutsam, manchmal auch allein entscheidend zur Quellenscheidung herangezogen. Es ist notwendig, nach einer sicheren Beantwortung der Frage zu suchen, vorurteilsfrei, ohne Sorge um die etwaigen Folgen für die Literarkritik, ohne Feindschaft gegen die Quellenscheidung.

Nur sei man auch so vorurteilsfrei, zuzugeben, daß sich über die Methode einer solchen Untersuchung streiten lasse! Bei dem Versuche, an eine textkritische Untersuchung der Gottesnamen heranzutreten, muß vor allem ein Gesichtspunkt als dringend notwendig geltend gemacht werden, den Kittel[1] Dahse gegenüber hervorgekehrt hat: daß man diese textkritische Untersuchungen auf viel breiterer Grundlage aufbauen müsse. Es ist mir beim Versuch der Beantwortung der Frage immer mehr zur Gewißheit geworden, daß die Behandlung der Gottesnamen lediglich innerhalb des Pentateuch nicht zur Lösung führt, es gilt alle alttestamentlichen Bücher in betreff der Gottesnamen zu prüfen, es gilt einen Überblick zu schaffen über die Art und Weise, wie die einzelnen Bücher innerhalb des Masoretentextes sowohl wie auch in den einzelnen Übersetzungen die Gottesnamen behandeln. Mehr noch, wir müssen darnach streben, eine Geschichte des Gottesnamens zu gewinnen. Dann erst wird es möglich sein, auch über den Pentateuch ein wirklich begründetes Urteil zu fällen. Nicht so, daß man Beobachtungen, die man an andren Büchern über die Gottesnamen macht, ohne weiteres als auch für den Pentateuch gültig ansieht, mein Plan ist vielmehr, den Gottesnamenbestand des Pentateuch in bezug auf den Masoretentext sowohl wie in betreff der Übersetzungen aus dem Zusammenhang einer größeren Entwicklung heraus zu verstehen und zu würdigen.

Diese Untersuchungen wollen nichts weiter als den Versuch machen, Vorarbeiten zur Lösung des Problems auf solch breiter Grundlage zu leisten. Sie sollen sich zuerst auf die außerpentateuchischen Schriften richten.

1) Gesch. I² S. 255, Anm. 2.

Vor dem Eintritte jedoch in die eigentliche textkritische Untersuchung, ist eine Voruntersuchung zu führen, deren unumgängliche Notwendigkeit sich bereits bei dem bloßen Versuch einer Statistik der Gottesnamen aufdrängt.

Elohim gebraucht der Hebräer bekanntlich nicht nur als nomen proprium, Elohim ist ebenso auch nomen appellativum. Für die ferneren Untersuchungen kommen nur die Stellen in Betracht, in denen Elohim als nomen proprium gebraucht wird, während die Elohim, die appellativische Bedeutung haben, ausscheiden. Das ist selbstverständlich und bedarf keiner Erörterung. Aber das ist die von der Kritik noch nicht ernstlich gestreifte Frage: Welche Elohim stehen denn eigentlich im Sinne eines Appellativums? An manchen Stellen herrscht in diesem Punkte zwischen den einzelnen Forschern ein auffallender Widerspruch, ja innerhalb ein und desselben Kommentars finden sich in dieser Beziehung Unklarheiten. Einige Beispiele sollen das erläutern:

Gen. 33 10b gehört nach Procksch, Elohimquelle S. 34 zu J, trotz des Elohim, denn dieses ist nach ihm hier appellativisch. Procksch hat in dieser Auffassung einen Vorgänger in Dillmann (Genesis S. 366). Dieselbe Ansicht trägt Gunkel, Genesis[3] S. 365 vor. Auf der anderen Seite wird dieses Elohim als Eigenname und als Grund für die Zugehörigkeit des Versteiles zu E aufgefaßt. So Wellhausen, Komposition S. 45: „In den Tenor von J sind einzelne Züge aus E eingesprengt, erkennbar an Elohim 5. 10. 11." Skinner, Genesis S. 412 rechnet V. 1—17 zu J. Aber zu den Elohim in 5b. 10. 11. bemerkt er: „in these VV. we must recognise the hand of E." Er betrachtet also das Elohim in V. 10 genau so als Eigenname wie in V. 5 und 11. Dasselbe hat Holzinger, Genesis S. 211.

Gen. 32$_{29}$: Dazu sagt Gunkel S. 359: „Die Verteilung auf die Quellen kann nicht vom Gebrauch der Gottesnamen ausgehen, da Elohim V. 29 appellativischen Sinn hat.“ Ebenso Procksch, Genesis S. 360: „Doch will E אלהים hier wohl appellativisch gefaßt wissen.“ Holzinger (S. 210) dagegen betrachtet hier das Elohim als Eigennamen. Das beweist seine Erklärung: „Der Gebrauch von Elohim V. 29 steht dem nicht entgegen, da das Wort nicht vom Erzähler gebraucht wird, sondern im Munde des Mannes.“

Gen. 32$_{31}$: Nach Gunkel S. 359 ist das Elohim nicht ausschlaggebend für E, „da in 31 der Name Jahves mit Willen vermieden wird“. Er interpretiert darum in der Übersetzung S. 363 die Stelle so, daß das Elohim seinen Charakter als Eigennamen aufgibt: „Denn ich habe (einen) Gott von Angesicht zu Angesicht geschaut“. Durch diese Übersetzung wird jedoch das aus S. 359 Zitierte unverständlich. Entweder ist Elohim Eigenname, dann kann es nicht bei J stehen, oder es ist Gattungsname, dann braucht es J nicht „mit Willen zu vermeiden“. Denn dann hat es ja mit der Gottesnamentheorie gar nichts mehr zu tun. Unbefriedigend ist auch die Erklärung, die Skinner S. 407 zur Stelle gibt: „the Elohim of 31 points (though not decisevely) to E.“ Es ist unklar, was Skinner mit dem „though not decisevely“ meint. Wahrscheinlich will er damit derselben Auffassung wie Gunkel Ausdruck geben. Procksch, Genesis S. 186, ist für appellativische Erklärung des Elohim.

Gen. 30$_{8}$: Man kann gewiß über die Deutung der נפתולי־א׳ verschiedener Meinung sein. Das Verfahren Gunkels (S. 334) jedoch erscheint nicht als folgerichtig. Er übersetzt: „Gotteskämpfe“. In der Anmerkung umschreibt er: „göttliche Kämpfe“. Damit zeigt Gunkel, daß er das Elohim hier als Gattungswort nimmt. Dann ist es aber nicht gerechtfertigt, wenn er auf S. 329 V. 8 zu E rechnet „wegen Elohim“. Denn damit erklärt er Elohim an dieser Stelle zum nomen proprium. Ebenso rechnet Skinner S. 385 wegen des Elohim V. 8 zu E. Hernach übersetzt er „a veritable God's bout“, faßt also hier das Elohim als Appellativum auf. Procksch, Genesis, übersetzt ebenfalls „Gotteskämpfe“ (bzw. „heroische“ Kämpfe), während er S. 357 wegen Elohim 30$_{8a}$ zu E rechnet.

Gen. 35$_5$ rechnet Gunkel S. 378 wegen Elohim zu E, S. 381 deutet er חתת א' als „Gottesschrecken", als „panischen" Schrecken. Dann kann streng genommen א' nicht mehr als nomen proprium gelten.

Einen Beweis für das Schwanken und die Unkonsequenz, die in diesem Punkte herrscht, erhält man bei Gunkel S. 264. Dort heißt es inbetreff Gen. 17: „Das Stück gehört zu P: Elohim 3. (7. 8. 19.) 9. 15 etc." Mit der Klammer deutet Gunkel an, daß in jenen drei Versen Elohim Gattungsbegriff ist. Aber wie kommen dann diese Verse in diese Reihe? Der Gattungsname Elohim kann kein Quellenkriterium sein! Die Klammer läßt sich kaum anders auffassen, als daß wegen Elohim auch 7, 8 und 19 zu P gehören. Das ist jedoch unmöglich.

Daß sich dieselbe Verschiedenheit der Auffassung auch außerhalb des Pentateuch findet, dafür diene nur II Sam. 9$_3$ als Beleg: Das חסד א' wird von Kittel (Kautzsch^3) übersetzt mit „Barmherzigkeit [in der Weise] Gottes", von Nowack, Kommentar S. 185, mit „Gottes Barmherzigkeit". Darnach ist also אלהים nomen proprium. Budde, Samuel S. 245, gibt das חסד א' wieder mit „Gottesgüte". Nach ihm (s. a. a. O. zu 2$_5$) beweist das א' nichts für E. Das א' ist also nomen appellativum. —

Man wird ohne weiteres zugeben, daß bei einer solchen Sachlage eine textkritische Untersuchung, der sicheren Grundlage entbehrt. Es gilt erst volle Klarheit darüber zu gewinnen, welche א' nomina propria sind und welche als appellativa unberücksichtigt bleiben müssen.

Das ist jedoch nicht der einzige Punkt, auf den in dieser Voruntersuchung das Augenmerk zu richten ist. Es drängt sich eine zweite Erwägung auf. Inwieweit diese mit der eben aufgeworfenen Frage nach dem appellativischen Elohim etwa im Zusammenhang steht, bleibe zunächst dahingestellt.

Am Schluß sind die in den außerpentateuchischen Büchern vorkommenden Elohim zusammengestellt. Forscht man einmal nach, in welchem Zusammenhang diese Elohim sich finden, so ergibt sich auf den ersten Blick ein Tatbestand, der vor der Inangriffnahme textkritischer Untersuchungen einer eingehenden Erörterung bedarf.

Greifen wir zunächst die Samuelis- und die Königsbücher heraus, da sie am meisten an Material bieten. In Samuel steht אדני mit folgenden Begriffen bzw. Redensarten verbunden:

ארון: I 3₃. 4₄. 11. 13. 17. 18. 19. 21. 22. 5₁. 2. 10 (bis). 14₁₈ (bis). II 6₂. 3. 4. 6. 7. 12 (bis). 7₂. 15₂₄ (bis). 25. 29.

רוח: I 10₁₀. 11₆. 16₁₅. 16. 23. 18₁₀. 19₂₀. 23.

איש: I 2₂₇. 9₆. 7. 8. 10.

כה יעשה־לך א' וכה יוסיף u. ä.: I 3₁₇. 14₁₄. 22₃. 25₂₂. II 3₉. 35. 19₁₄.

כמלאך־א' u. ä.: I 29₉. II 14₁₇. 20. 19₂₈.

נתנו א' בידו u. ä: I 23₇. 14. 26₈.

in Verbindung mit dem Orakelwesen: I 9₉. 14₃₆. 37. 22₁₃. 15. 28₁₅. II 12₁₆. 16₂₃.

Diesen 62 Stellen stehen 23 andere gegenüber, bei denen אדני willkürlich zu stehen scheint[1]: I 2₂₅. 3₈. 4₇. 5₁₁. 9₂₇. 10₃. 7. 9. 26. 14₁₅. 45. 23₁₆. 30₁₅. II 6₇. 7₂₃. 9₃. 14₁₃. 14. 16. 15₃₂. 21₁₄. 23₃. Dazu kommt noch I 3₁₃, wenn man für להם liest אלהים (s. S. 26). Darnach sind in Sam. 62 אדני an bestimmte Begriffe gebunden, während die übrigen 23 אדני ohne besonderen Anlaß zu stehen scheinen.

Noch viel auffallender ist diese Tatsache in den Königsbüchern: איש I 12₂₂. 13₁. 4. 5. 6 (bis). 7. 8. 11. 12. 14 (bis). 21. 26. 13₂₉. 31. 17₁₈. 24. 20₂₈. II 1₉. 10. 11. 12. 13. 4₇. 9. 16. 21. 22. 25 (bis). 27 (bis). 40. 42. 5₈. 14. 15. 20. 6₆. 9. 10. 15. 7₂. 17. 18. 19. 8₂. 4. 7. 8. 11. 13₁₉. 23₁₆. 17.

כה יעשה־לך א' וכה יוסיף: I 2₂₃. 19₂. 20₁₀. II 6₃₁.

ברך א' ומלך: I 21₁₀. 13.

Das sind 61 Stellen gegen 10 andere[2]: I 3₅. 11. 28. 5₉. 8₂₇. 10₂₄. 11₂₃. 12₂₂. 19₈. II 1₁₂.

Faßt man Sam. und Reg. zusammen, so ergibt sich, daß in 62 + 61 = 123 Stellen אדני nicht willkürlich steht, sondern durch bestimmte Begriffe bez. Redewendungen hervorgerufen ist. Demgegenüber finden sich nur 23 + 10 = 33 אדני, von denen

1) Aus dieser Aufstellung sind ausgeschaltet (vgl. S. 23 unter Abschnitt 1 und die Übersicht S. 83 f.) die Appellativa I 4₈a. 8b. 6₂₀. 17₂₆. 36. 46. II 7₂₂. 24. 28. Ferner I 10₅ (Eigenname, vgl. S. 34), 28₁₃ (Gottwesen). II 2₂₇ wird יהו א' statt יהו ר' zu lesen sein, vgl. S. 64.

2) Nicht berücksichtigt sind I 8₂₃. 60. 18₂₁. 24 (bis). 27. 36. 37. 39 (bis). II 1₃. 6. 16. 5₇. 15. 19₄. 15. 16. 19. als Appellativa (v. S. 23 Abschnitt 1 und die Übersicht S. 83 f.).

solches nicht behauptet werden kann. Also innerhalb von Sam. und Reg. stehen nur $^1/_5$ der א' willkürlich, $^4/_5$ verdanken ihr Dasein dem Auftreten eines bestimmten Begriffes oder einer bestimmten Redewendung.

Die gleiche Beobachtung läßt sich beim ersten Überblick in einer Reihe der anderen Bücher machen.

Jud. hat 34 א'. So klar wie in Sam. und Reg. liegt hier freilich die Sache nicht, das Material ist ja hier auch weit geringer als in jenen Büchern. Doch erinnern 14 Stellen an die für Sam. und Reg. aufgestellten Reihen:

איש $13_{6a.\ 8.}$

ארון $20_{27.}$

נתנו א' בידו u. ä. $7_{14.}$ $8_{3.}$ $18_{10.}$

כמראה מלאך־הא' $13_{6b.}$

in Verbindung mit dem Orakelwesen: $18_{5.}$ $20_{18.}$

Als neue Gruppen ergeben sich:

נזיר א' $13_{5.\ 7.}$ $16_{17.}$

בית הא' $18_{31.}$ $17_{5.}$

Jer.: Von den drei א' steht eins (35_4) in Verbindung mit איש

Ez. hat 13 א'-Stellen. Sie verteilen sich so:

מראות־א' $1_{1.}$ $8_{3.}$ $40_{2.}$ $[11_{24}]$[1].

גן־א' $28_{13.}$ $31_{8a.\ 8b.\ 9.}$

הר־א' $28_{14.\ 16.}$

Das sind 10 in ihrer Verbindung festgelegte א' gegenüber drei andren!

Hos: Von den 3 א' stehen 2 in der Wendung דעת־א'.

Ps: Im 4. (jahvistischen) Buch steht nur 90_1 א' und zwar in der schon mehrmals festgestellten Abhängigkeit von איש.

Prov hat 3 א'-Stellen. Für 3_4 und 25_2 findet sich sogleich eine Gemeinsamkeit.

3_4: בעיני א' ואדם

25_2: כבד א' הסתר דבר וכבד מלכים חקר דבר

Es ist klar, daß אדם und מלכים in solchem Zusammenhang rein begrifflich gemeint sind. Der Sinn der Wendungen wird erst dann plastisch herausgehoben, wenn א' hier ebenfalls begrifflich aufgefaßt wird. Für 2_5 mit דעת א' verweisen wir auf das oben zu Hos. Gesagte. Nur Hos 4_1 und 6_6 kommt דעת in

1) S. die textkritische Bemerkung zu Ez. 11_{24} auf S. 48.

demselben Sinn vor. Das legt die Vermutung nahe, daß das 'א hier bei דעת nicht ohne Grund steht.

Mit diesem zuletzt Bemerkten ergibt sich die Möglichkeit, daß noch mehr 'א, als auf den ersten Blick zu sehen ist, als Folge des Auftauchens eines bestimmten Begriffes oder einer bestimmten Redensart aufgefaßt werden müssen. Zur größten Wahrscheinlichkeit wird diese Vermutung gemacht, wenn man z. B. Amos in bezug auf seine 'א-Stellen nachsieht. Es findet sich bei ihm nur ein einziges 'א. Es steht innerhalb der Phrase: כמהפכת א' את־סדם ואת־עמרה (4₁₁). Dieselbe Wendung steht, auch mit 'א, Jes 13₁₉ und Jer 50₄₀. Demnach kann das 'א in Amos nicht auf irgend einer Zufälligkeit beruhen, ebensowenig bei Jes. und Jer. Darnach lassen sich nicht nur innerhalb der einzelnen Bücher, sondern auch im Hinblick auf alle Bücher gewisse Gruppen herausfinden.

Aus diesen in groben Zügen gegebenen Zusammenstellungen geht mit Sicherheit hervor, daß es 'א gibt, die sich von anderen dadurch unterscheiden, daß sie Bestandteile einer bestimmten Redensart sind oder daß sie mit einem bestimmten Begriff eng verbunden sind. Es ist ohne weitere Worte einleuchtend, daß, besonders bei statistischen Aufstellungen, diese 'א anders bewertet werden müssen als „freistehende" 'א. Wie sie zu bewerten sind, wird für einen Teil von vornherein nicht schwer zu bestimmen sein. Es ist oben zu Prov 3₄ und 25₂ bereits angedeutet worden. Ein Teil dieser 'א ist — das ist die Verbindungslinie zwischen den im Vorstehenden geltend gemachten beiden Punkten — ohne Zweifel appellativisch. Das zeigen die allgemein gebräuchlichen Übersetzungen für איש הא' „Gottesmann", für נזיר א' „Gottgeweihter", für בית הא' „Gotteshaus", für מראות א' „göttliche Gesichte" u. a. Man wird also, wenn man die Frage zu beantworten sucht, welche 'א appellativisch sind, vor allem auch das Augenmerk auf diese Gruppen richten müssen. Denn wenn einmal einige dieser Gruppen als appellativisch erkannt sind, so liegt die Vermutung nahe, daß auch andere, bei denen es auf den ersten Blick nicht so offensichtlich ist, appellativische 'א haben. Trotzdem scheinen nicht alle Gruppen ihre Erklärung auf diese Weise zu finden.

Zusammenfassend ist zu sagen: Es bedarf der Klärung

nach zwei Seiten hin. Es müssen diejenigen אלהים, die appellativisch sind, aus der textkritischen Untersuchung im engeren Sinne ausgeschieden werden. Ferner muß untersucht werden, in welchen Stellen sich אלהים an einen bestimmten Begriff oder an eine bestimmte Redewendung anschließt. Diese אלהים müssen anders gewertet werden, als die sonstigen אלהים, da sie nicht frei gesetzt sind, sondern ihr Dasein jenem Begriff bez. jener Redensart verdanken. Die Untersuchung kann jedoch nicht unter diesen beiden Gesichtspunkten getrennt erfolgen, da es sich von vornherein ergibt, daß beide Punkte ineinander übergehen. Ein Teil derjenigen אלהים, die sich in jenen Gruppen finden, ist ohne Zweifel appellativisch. Darnach wird der Gang der Untersuchung folgender sein müssen: Es sind zuerst alle אלהים darauf durchzuprüfen, ob sie Appellativa sind. Dabei bedürfen jene Gruppen der besonderen Berücksichtigung. Hernach ist zu fragen, welche אלהים außerdem noch in Anlehnung an einen bestimmten Begriff oder an eine bestimmte Redensart stehen, und es ist nach einer Erklärung dieser אלהים zu suchen, da sie den „freistehenden" אלהים nicht gleichgesetzt werden können.

Mit dieser Untersuchung über Elohim wird ein Gebiet betreten, das von einigen Seiten bereits gestreift worden ist. Die oben gemachten Angaben über die bisherige Literatur haben das, was in dieser Richtung schon vorgebracht worden ist, ausdrücklich hervorzuheben versucht. Bei Möller und Zimmermann finden sich Andeutungen in diesem Punkte, ohne daß sie eine umfassende systematische Untersuchung unternommen hätten. Ausführlicher ist Vetter der Frage nachgegangen. Ich gehe vielfach ganz andere Wege als er, habe mich auch bemüht, eine weiter greifende Grundlage zu schaffen. Im Folgenden ist nicht ausdrücklich bemerkt, wo ich mich mit ihm berühre und wo ich von ihm abweiche. Der Kundige wird dies selbst erkennen.

Der Bereich, auf den sich diese Untersuchungen erstrecken, ergibt sich aus der Übersicht über die Elohim-Stellen der einzelnen Bücher, die am Ende zusammengestellt sind. Die elohistischen Stücke mußten außer Betracht bleiben; denn dort, wo ein Buch lediglich אלהים setzt, kann nichts erschlossen werden. Man würde doch immer Gefahr laufen, ein appellativisches אלהים zu konstatieren, oder ein אלהים einer

bestimmten Wendung zuzuschreiben, das einem durch eine etwaige Redaktion verdrängten ursprünglichen Jahve entspricht. Aus diesem Grunde müssen für die Untersuchung fortfallen: Psalmbuch II und III, Hiob 3₁—42₆, Qohelet. Aus ähnlichem Grund müssen zunächst unberücksichtigt bleiben Chronik und mit ihr zusammen Esra-Nehemia. Denn man setzt die Chronik in bezug auf den Elohim-Gebrauch in Parallele zum elohistischen Psalter, nimmt also auch da eine bestimmte Tendenz für die Setzung des אלהים an. Es werden jedoch am Ende Esra, Neh. und Chron. einer besonderen Behandlung unterzogen werden. Ganz außer Betracht bleiben soll auch Daniel, da durch die aramäischen Stücke das Material sehr gering ist.

I. Aus inneren Gründen als Appellativa anzusehende Elohim.

1. Elohim, die nur appellativische Bedeutung haben können.

Eine große Anzahl von אלהים ist in ihrem appellativischen Charakter sofort zu erkennen. In Wendungen wie יהוה הוא האלהים, חיית להם לאלהים, אני להמית, אלהים חיים, אין־כמוך אלהים בשמים u. a. ist die appellativische Auffassung ganz selbstverständlich. Sie ist aus inneren Gründen zu erklären. Ich verzichte hier auf eine Aufzählung dieser Stellen. In der Übersichtstabelle am Schluß sind sie bereits von den übrigen geschieden und in eckigen Klammern beigefügt.

2. Elohim beim allgemeinen Verhältnis zur Gottheit.

An mehreren Stellen findet sich אלהים in einem Zusammenhang, in dem das allgemeine Verhältnis des Menschen zur Gottheit zum Ausdruck gebracht ist. Wenn dem Gedanken Raum gegeben werden soll, daß ein Mensch sich nicht um das Göttliche kümmert, wenn dargelegt werden soll, daß es auf die Stellung zum Gottesgedanken überhaupt ankommt, so ist es das Natürliche, wenn der begriffliche Ausdruck für Gott gesetzt wird, also אלהים. Denn dann handelt es sich nicht um die persönliche Beziehung zum persönlichen Gott, zu Jahve. Der Gottlose verneint, daß es überhaupt einen Gott, ein göttliches Wesen gibt. Darum das appellativische אלהים.

Sehr deutlich macht das Psalm 14. Der ganze Psalm ist aufgebaut auf V. 1: אמר נבל בלבו אין אלהים . . . . alle tun Böses in diesem Gedanken . . . . Jahve blickt vom Himmel herab, zu sehen, ob es einen gäbe, der nach „Gott" suche (דרש את־אלהים). So V. 2. Irgend ein Ereignis bringt die Gottesleugner zur Besinnung: שם פחדו פחד כי־אלהים בדור צדיק (V. 5). „Der Grund,

weswegen der Schreck über sie kam, ist der, daß sie inne wurden: es gibt doch einen Gott" (Baethgen S. 37)[1]. Der Zusammenhang ergibt deutlich, daß allein die appellativische Auffassung der אֱ den Sinn richtig herausarbeitet: es handelt sich hier nicht um Jahve, sondern um den Gottesgedanken ganz im allgemeinen.

Eine ähnliche Gedankenreihe findet sich Mal 3. Die Zweifler sprechen: שׁוא עבד אֱ (V. 14), es ist viel besser, ohne Gott, ohne den Gedanken an ein göttliches, gerechtes Wesen zu leben. Viel glücklicher sind die Gottlosen, גם בחנו אֱ: sie probieren, ob denn wirklich ein Gott existiert (V. 15). Einst aber wird der Unterschied klar werden zwischen dem, der einen Gott anerkennt, und dem, der nichts von einem solchen wissen will: בין עבד אֱ לאשר לא עבדו (V. 18). Auch hier ist wie in Ps 14 die entscheidende Frage, ob man eine Gottheit über der Welt anerkennen will oder nicht. Auch hier handelt es sich nicht um Jahve. Also kann אֱ hier nicht im Sinne eines nomen proprium gemeint sein.

Auch Ps 36₂ gehört in diese Reihe[2]: Dort ist vom רשׁע die Rede: אין־פחד אֱ לנגד עיניו. Meiner Ansicht nach trifft es nicht den Sinn, wenn Baethgen erklärt: „Den Schrecken, welchen der heilige Gott einflößt, hält der Frevler sich nicht vor Augen." Es handelt sich vielmehr um nichts anderes als um das Thema, das Ps 14 angeschlagen hat mit seinem אין אֱ. Es gibt für den רשׁע keinen פחד־אֱ, weil es kein göttliches Wesen für ihn gibt. Die gegebene Auslegung ist: Der Gottesgedanke schreckt den Frevler nicht, er berührt ihn überhaupt nicht. Der Schrecken, den auf den sonstigen Menschen der Gedanke an einen richtenden Gott ausübt, steht nicht vor seiner Seele.

Ganz in demselben Sinne ist aufzufassen Ps 9₁₈ und 10₁₃. Ps 9₁₈: כל־גוים שכחי אֱ, die vergessen, daß es einen Gott gibt. Ps 10₁₃: על־מה נאץ רשׁע אֱ, der Frevler weist den Gedanken an einen Gott verächtlich von sich. Ebenso handelt es sich um das allgemeine Verhältnis zur Gottheit, wenn Hiob als ירא אֱ bezeichnet wird: „gottesfürchtig" (Hiob 1₁. ₈. ₉. 2₃).

---

1) Vgl. auch Duhm zur Stelle.
2) Vgl. unten S. 29 f.

Aus diesen Erwägungen heraus erklärt sich auch der Unterschied, den ברך und קלל in der Wahl des Gottesnamens machen. Es ist festzustellen, daß ברך nicht nur in der Formel ברוך י׳ [1] den Gottesnamen Jahve hat, sondern durchweg. An folgenden Stellen erscheint Jahve als Objekt von ברך[2]: Jud 5$_2$. $_9$. I Reg 10$_9$. Ps 10$_3$. 16$_7$. 26$_{12}$. 34$_2$. 103$_1$. $_2$. $_{20}$. $_{21}$. $_{22}$ (bis). 104$_1$. $_{35}$. 119$_{12}$. 134$_1$. $_2$. 135$_{19}$(bis). $_{20}$ (bis). Neh 8$_6$. 9$_5$. I Chron 29$_{10}$ (bis). $_{20}$ (bis). II Chron 9$_8$. 20$_{26}$. 31$_8$[3]. Davon werden freilich diejenigen Psalmstellen, die den „jahvistischen" Psalmbüchern angehören, als direkt beweiskräftig nicht angesprochen werden. Die übrigen Stellen genügen, um obige Behauptung zu rechtfertigen. Wie steht es aber nun mit den Stellen, in denen ברך mit א׳ verbunden wird? Es sind das Jos 22$_{33}$. I Reg 21$_{10}$. $_{13}$. Ps 66$_8$. 68$_{27}$. Hi 1$_5$. 2$_9$. Da Ps 66$_8$. 68$_{27}$ dem „elohistischen" Psalter angehören (Ps 66$_8$ hat außerdem אלהינו, nur einige MSS haben א׳), da in I Reg 21$_{10}$. $_{13}$. Hi 1$_5$. 2$_9$ das ברך Euphemismus für קלל ist, bleibt als einzige Stelle, die ein א׳ in Verbindung mit ברך aufzuweisen hat, Jos 22$_{33}$.: ויברכו א׳ בני ישראל. Sie ist jedoch textkritisch anfechtbar. LXX macht die Lesart des $\mathfrak{M}$ unsicher: *και ευλογησαν τον θεον υιων Ισραηλ*. Zumindest wird man Jos 22$_{33}$ allein gegen meine Auffassung nicht geltend machen können. Diesem einzigen א׳ ist eine entscheidende Bedeutung nicht beizumessen. — Darnach hat also ברך überall Jahve als Objekt, ganz wie es in der geläufigen Formel ברוך י׳ der Fall ist. Es entspricht dieser Sachverhalt den vorhin gegebenen Ausführungen über das allgemeine Verhältnis zur Gottheit. Weil ein solches Verhältnis bei ברך nicht vorliegt, steht nicht א׳, sondern י׳. Bei dem ברך des frommen Israeliten kommt das Verhältnis zum persönlichen Gott zum Ausdruck. Der Fromme preist nicht die „Gottheit", er preist seinen Gott Jahve.

Darum ist es ganz natürlich, daß dagegen קלל (bez. das in demselben Sinne stehende euphemistische ברך) stets mit

---

1) Vgl. unten S. 81.

2) II Sam 22$_{47}$ u. Ps 18$_{47}$ (צורי), Ps 115$_{18}$ (יה) bleiben unberücksichtigt. Es kommt darauf an, daß auch bei diesen Stellen nicht א׳ steht.

3) In I Reg 10$_9$ Ps 119$_{12}$ I Chron 29$_{10b}$ II Chron 9$_8$ klingt die Formel ברוך י׳ an, jedoch steht sie nicht absolut, darum haben wir die Stellen hier eingereiht.

'א verbunden erscheint. Das Material ist freilich viel geringer als bei ברך, seine Beweiskraft wird ihm aber dadurch nicht genommen:

I Sam 3$_{13}$: כי־מקללים א' בניו (mit BHK 'א für להם. Vgl. Geiger, Urschrift S. 271).

I Reg 21$_{10.\ 13}$: ברך א' ומלך

Hi 1$_5$: אולי חטאו בני וברכו א' בלבבם

Hi 2$_9$: ברך א' ומת

I Reg 21$_{10.\ 13}$ enthalten die feststehende Redensart קלל א' ומלך, die besonders behandelt werden wird (s. S. 52). Inwieweit etwa Hi 1$_5$. 2$_9$ an diese Redensart anklingen (sie führen auch das euphemistische ברך!) und also dort zu berücksichtigen wären, bleibe dahingestellt. Da sie die Redensart nicht voll bringen, seien sie hier angeführt.

In diesen 3 (bez. 5) Stellen, in denen קלל (ברך) in Verbindung mit einem Gottesnamen vorkommt, hat es also 'א. Mit קלל wird eine ganz andere Beziehung zur Gottheit zum Ausdruck gebracht, als sie bei ברך verbunden mit 'י vorhanden ist. Der מקלל א' steht nicht in dem engen persönlichen Verhältnis zu Jahve, er flucht dem Göttlichen überhaupt. Sein Zorn gilt nicht dem persönlichen Gott, er wendet sich ab von der „Gottheit". Diese appellativische Auffassung des 'א bei קלל ergibt sich in ihrer Berechtigung klar, wenn man Ex 22$_{27}$ — das Übergreifen auf den Pentateuch sei hier erlaubt — א' לא תקלל in Vergleich stellt zu Qoh. 10$_{20}$ מלך אל־תקלל. Qoh. meint nicht einen bestimmten König[1], מלך steht hier unbestimmt, begrifflich. So liegt auch Ex 22$_{27}$ die begriffliche Fassung des 'א am nächsten. Sie ergibt sich auch aus dem Verse selbst: א' לא תקלל steht in Parallele zu ונשיא בעמך לא תאר. Wie das נשיא nicht einen bestimmten Fürsten meint, sondern den Begriff hervorhebt, so kann auch nur der Begriff 'א gemeint sein. Bestätigt findet sich diese Behauptung auch Lev 24$_{15}$: (LXX: 'א) איש כי־יקלל אלהיו. Sollte LXX recht haben, so würde das meine Auffassung nur bestärken. Denn das 'א ließe sich in dem „jahvistischen" Leviticus lediglich auf diese Art erklären. Aber auch das אלהיו des M kann der

1) Daß מלך hier im Sinne von *βασιλευς* (absolut) stehe, ist nicht anzunehmen; vgl. König, Syntax § 294 d.

Tatsache zu danken sein, daß bei קלל das Begriffliche in den Vordergrund tritt.

Unter die 'א, die als Appellativa gelten müssen, weil das allgemeine Verhältnis zur Gottheit ausgedrückt werden soll, sind auch die 'א der Verbindung 'א־דעת zu rechnen. דעת steht mit einem Gottesnamen nur an 3 Stellen, alle drei zeigen 'א:

Hos 4₁: ואין־דעת א' בארץ

Hos 6₆: כי חסד חפצתי ולא־זבח ודעת אלהים מעולות

Prov 2₅: אז תבין יראת יהוה ודעת א' תמצא

Ohne weiteres deutlich liegt in den Hoseastellen die Herausstellung des allgemeinen Verhältnisses zu Gott vor. Aber auch Prov 2₅. Das ist von Frankenberg wie von Wildeboer bereits hervorgehoben. Ich stimme ganz mit Frankenberg überein, wenn er zur Stelle bemerkt: „'א דעת besitzen die 'א־יודעי, d. h. die, die im Gegensatz zu den 'א־שכחי Gott immer vor Augen und im Herzen haben = דרשיו (Ps 9₁₁), die sich von ihm immer beobachtet wissen und sich deshalb um ihn kümmern, im Gegensatz zu denen, die לנגדם א' שמו לא Ps 54₅. 86₁₄." Auf dieselbe Auslegung scheint die Deutung „praktische Gotteserkenntnis" bei Wildeboer hinauszulaufen. — Bestätigt wird die appellativische Auffassung dieser 3 'א durch ihre isolierte Stellung innerhalb „jahvistischer" Umgebung.

Darnach sind als Appellativa zu betrachten folgende 'א (abgesehen von Ps 14₁, das schon bei Abschnitt 1 zu berücksichtigen war): (Ex 22₂₇). I Sam 3₁₃. (I Reg 21₁₀. ₁₃). Hos 4₁. 6₆. Mal 3₁₄. ₁₅. ₁₈. Ps 9₁₈. 10₁₃. 14₂ ₅. 36₂. Prov 2₅ Hi 1₁. ₅. ₈. ₉. 2₃. ₉.

3. Elohim bei einem Gegensatz.

Möller hat ohne Zweifel recht, wenn er S. 180 f. darauf hinweist, daß für die Wahl des Gottesnamens 'א öfters „ein verschwiegener oder ein ausgesprochener Gegensatz" bestimmend sei.

Ganz klar ist solch ein Gegensatz in der Wendung: האמנם ישב א' על הארץ (I Reg 8₂₇): „sollte die Gottheit auf Erden wohnen?" Erst die begriffliche Auffassung des 'א bringt die Schärfe des Gegensatzes zum Ausdruck. Es wäre eine wesentliche Verschiebung des Sinnes, wollte man zugeben,

daß an Stelle des א' ebenso gut י' stehen könne. Noch deutlicher wird die begriffliche Auffassung des א' nahegelegt, wenn man mit der Parallelstelle II Chron 6₁₈ liest: האמנם ישב א' את האדם על הארץ (I Reg 8₂₇ hat LXX^{BA} bereits *μετα ανθρωπων*!). Hier steht der Begriff אדם (das Kollektivum als Artbegriff!) gegenüber dem Begriff א'. — Außerdem steht das א' inmitten von י'-Stellen. Ein א' als nomen proprium wäre deshalb auffällig, während es sich auf diese Art leicht erklärt.

Ebenso offensichtlich liegt eine begriffliche Gegenüberstellung in Mal 3₈ vor: היקבע אדם א'. Es bedeutet: wird ein menschliches Wesen ein göttliches Wesen betrügen? Richtig übersetzt Nowack: „Betrügt ein Mensch die Gottheit" und Marti (Kautzsch³): „Wird ein Mensch einen Gott betrügen?"

In Prov 25₂ (כבד א' הסתר דבר וכבד מלכים חקר דבר) sind einander entgegengesetzt כבד א' und כבד מלכים. Da מלכים hier als Artbezeichnung gemeint ist, wäre es hart, א' als nomen proprium, und nicht auch als Artbegriff anzusehen. Damit ist das zweite (s. oben S. 27) א' der Prov. erklärt. Nicht anders steht es mit dem dritten:

Prov 3₄ werden die sich gegenüberstehenden Begriffe א' und אדם zusammengefaßt: בעיני א' ואדם.

I Sam 16₇ ist nach allgemeiner Annahme (cf. BHK) mit LXX einzufügen יראה הא', so daß der Text lautet: כי לא אשר יראה האדם יראה הא'[כ]. Auch dieses הא' ist aus dem Gegensatz zu dem begrifflichen האדם heraus appellativisch zu erklären.

Vielleicht gehört hierher auch II Sam 16₂₃: ועצת אחיתפל אשר יעץ בימים ההם כאשר ישאל־ברבר האלהים. Budde bemerkt dazu: „הא' ist hier kein Zeichen für E, da es den Gegensatz zum Menschen hervorhebt". Man kann jedoch schwanken, ob nicht dieses א' besser eine andere Erklärung findet (s. S. 45). Appellativisch ist es auf jeden Fall.

4. Elohim in allgemeinen Sätzen.

Daß ein in einem allgemeinen Satze stehendes א' viel besser als nomen appellativum denn als Eigenname erklärt wird, hat bereits Budde angedeutet mit seiner Bemerkung zu II Sam 23₃ (מושל באדם צדיק מושל יראת א'): „א' ist dem י' von LXX^{A} bei einem so allgemeinen Satze vorzuziehen".

II Sam 14$_{14}$ findet sich eine sehr allgemeine Wendung: כי־מות נמות וכמים הנגרים ארצה אשר לא יאספו ולא־ישא א' נפש וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח. An dieser Stelle freilich wendet Budde den oben angeführten Grundsatz nicht an. Er liest vielmehr י' statt א'. Hier ist ebenso wie II Sam 23$_3$ appellativische Deutung anzunehmen.

Auch Hi 2$_{10}$ wird sich das א' aus diesem Motiv heraus erklären: את־הטוב נקבל מאת האלהים ואת־הרע לא נקבל.

5. Elohim als Ausdruck des Gewaltigen.

א' ist manchmal gesetzt, um, wie sich Zimmermann S. 16 ausdrückt, etwas „Übermenschliches, Übermächtiges" zu bezeichnen.[1]. Sehr deutlich macht das Jon 3$_3$ mit עיר־גדולה לא' d. h. eine „unmenschlich große Stadt".

Auch in פחד־א' bez. חרדת־א' soll meiner Ansicht nach durch das א' die Größe ausgemalt werden. פחד und חרדה sind Synonyma, man braucht darum keinen Unterschied zwischen diesen beiden Worten zu machen. פחד י' steht 7mal: I Sam 11$_7$. Jes 2$_{10. 19. 21}$. II Chron 14$_{13}$. 17$_{10}$. 19$_7$; פחד א' 2mal: Ps 36$_2$ II Chron 20$_{29}$; חרדת א' findet sich I Sam 14$_{15}$. Zwischen פחד י' und פחד (חרדת) א' läßt sich folgende Verschiedenheit feststellen: פחד י' ist der Schrecken, der von Jahve herstammt, den Jahve schickt. פחד (חרדת) א' ist ein Gottesschrecken im Sinne eines gewaltigen Schreckens. Die Bedeutung „Schrecken, den Jahve schickt" ist bei allen פחד י' das Gegebene. Nicht durchweg wird das für II Chron 19$_7$ anerkannt: Dort wird die Mahnung an die Richter zum unparteiischen Rechtsprechen bekräftigt durch die Worte ועתה יהי פחד־יהוה עליכם. Rothstein in Kautzsch[3] übersetzt: „so möge nun die Furcht vor Jahve auf euch ruhen". Besser gibt in diesem Sinne Kittel die Wendung wieder: „So komme denn heilige Scheu vor Jahve über euch". Allein, im Hinblick auf die übrigen Stellen der II. Chron. halte ich die Deutung des פחד י' als „Schrecken Jahves" für die beste. Die Drohung gegen parteiische Richter gewinnt dadurch an Schärfe. Die

1) Vgl. dazu König, Syntax § 309 l: א' dient nach ihm zum Ausdruck des gradus superlativus. Diese Ausführungen zeigen, daß ich nicht in allem mit König übereinstimme.

Auffassung als „Schrecken Jahves" hat bereits Bertheau, Chronik S. 330 vorgetragen unter Hinweis auf II Chron 17$_{10}$. פחד יי ist — wenigstens wird man die Möglichkeit dieser Auslegung zugeben müssen — der Schrecken, den Jahve schickt.

פחד־א in Ps 36$_2$ ist oben S. 24 bereits berührt worden. Es wurde dort festgestellt, daß das א um des allgemeinen Verhältnisses zur Gottheit willen steht. Diese Stelle kann demnach nicht auf gleiche Stufe gestellt werden mit dem anderen פחד א und dem חרדת א; denn es liegt bei Ps 36$_2$ der Gedanke vor, der eben für פחד יי entwickelt worden ist. Es ist auch dort der Schrecken gemeint, den Jahve schickt. Es wäre falsch, diese Deutung des פחד יי dem sonstigen פחד א gegenüber um des פחד א in Ps 36$_2$ willen anzuzweifeln. Ebensowenig freilich darf man für Ps 36$_2$ von der Übersetzung mit „Schrecken" absehen. „Schrecken" ist in Anbetracht der sonstigen Bedeutung des פחד unbedingt der Deutung als „Gottesfurcht" vorzuziehen. Mit Unrecht beruft sich Gesenius-Buhl[15] zur Erhärtung dieser Auslegung auf Ps 119$_{120}$. Dort steht פחדך in Parallele zu משפטיך. סמר מפחדך בשרי heißt nicht: „mein Leib schaudert aus Furcht vor dir", sondern: „mein Leib schaudert vor deinem Schrecken, vor dem Schrecken, den du schickst". Dadurch erst wird man dem folgenden משפטיך gerecht[1].

פחד (bez. חרדת) א ist „Gottesschrecken" in der Bedeutung „gewaltiger Schrecken". Das ergibt sich deutlich aus I Sam 14$_{15}$: ותרגז הארץ ותהי לחרדת א. „Da erbebte die Erde und erzeugte einen Gottesschrecken"[2] ist die einzig mögliche Auffassung. Nicht Elohim = Jahve verbreitet diesen Schrecken, sondern das Erdbeben wird die Ursache zu einem Gottesschrecken (das לְ braucht wegen LXX noch nicht gestrichen zu werden!). Das Erdbeben kann nicht zu einem von Jahve ausgehenden Schrecken werden. Dann aber ist es ausgeschlossen, dieses חרדת־א gleichzusetzen mit פחד יי, wie das Nowack in seinem Kommentar tut[3].

---

1) König, hebr. u. aram. Wörterb., deutet פחד als „Zagen vor der Gottheit".

2) So Kittel in Kautzsch[3].

3) S. 64 steht fälschlich פחד א.

Wenn jetzt ein Blick auf die Chronik geworfen wird, so geschieht das nicht, um Beweise aus ihr zu holen, was oben S. 22 als ungerechtfertigt abgelehnt wurde. Aber es muß hier bemerkt werden, daß sich derselbe Unterschied zwischen פחד יי und פחד א' in der Chronik feststellen läßt. Von den פחד יי-Stellen ist ganz verschieden פחד א' in II Chron 20$_{29}$. Dort heißt es: „alle Reiche der [Heiden-]Länder aber befiel ein פחד א', als sie vernahmen, daß Jahve [selbst] mit den Feinden Israels gestritten hatte". Nicht Jahve ist der Urheber dieses Schreckens; sondern der Gedanke, daß Jahve selbst gekämpft habe für Israel, wird für die Heidenländer die Ursache zu einem פחד א'. Eine Deutung des א' als Eigenname ist hier meines Erachtens ganz unmöglich. Man berufe sich nicht etwa auf II Chron 17$_{10}$, wo פחד יי mit denselben Worten in Verbindung steht wie in der eben besprochenen Stelle. Zwar sind die umgebenden Worte dieselben: ויהי פחד יי על כל־ממלכות הארצות, aber der Zusammenhang ergibt sofort den Unterschied: „der Schrecken Jahves aber kam über alle Reiche der [Heiden-] Länder, die rings um Juda [lagen], so daß sie nicht mit Jehosafat kriegten". Jahve verhindert also dadurch, daß er den Schrecken schickt, daß die Länder den Jehosafat angreifen. 20$_{29}$ würde der Sinn verloren gehen, wenn man den Schrecken als von Jahve ausgehend dächte, hier ist Jahve als Urheber der Unterwürfigkeit der Nachbarvölker gekennzeichnet. Wir sind demnach ganz berechtigt dazu, das חרדת א' I Sam 14$_{15}$ und das פחד א' II Chron 17$_{10}$ zusammenzustellen; bei beiden ist das א' nicht Eigenname, es wird vielmehr der Begriff א' verwendet, um dem Gedanken des Gewaltigen und Furchtbaren Ausdruck zu geben.

Bei der Bildung אש א' für Blitz wird das א' aus demselben Grunde stehen. אש א' findet sich II Reg 1$_{12}$ Hi 1$_{16}$, אש יי I Reg 18$_{38}$. Gegen die Ursprünglichkeit des א' bei II Reg 1$_{12}$ erheben sich textkritische Bedenken: BHK bemerkt „l c 3 MSS ⅁⅀ אלין" (vielleicht ist das אש א' veranlaßt durch das kurz vorhergehende איש־האלהים!). Diese Stelle sei deshalb als unsicher beiseite gelassen. Nun ist gewiß, daß sowohl Hi 1$_{16}$ mit אש א' wie auch I Reg 18$_{38}$ mit אש יי den Blitz meinen[1].

1) Falls II Reg 1$_{12}$ wirklich א' gestanden hat, trage ich kein Bedenken, auch dieses אש א' als „Blitz" zu deuten. Beachte, daß alle drei Stellen das Verb נפל haben!

Ich behaupte jedoch, daß die allgemeine Bezeichnung für den Blitz א' sein muß, nicht אש י'. I Reg 18₃₈ spricht nicht dagegen mit seinem אש י'. Denn dort würde, wenn אש א' stände, gar nicht das zum Ausdruck kommen, was dargetan werden soll: es handelt sich darum, ob Feuer von Baal oder ob Feuer von Jahve kommt. Der Gegensatz macht es erklärlich, daß nichts anderes als אש י' stehen kann. Nicht vom „Gottesfeuer" im allgemeinen ist die Rede; es muß vielmehr betont werden, daß das Feuer von Jahve kommt. — Neben dem zweifelhaften אש־א' in II Reg 1₁₂ ist also nur noch Hi 1₁₆ der Begriff „Blitz" mit אש־א' ausgedrückt. Das א' ist nicht nomen proprium[1]. א' ist zu erklären aus dem Bestreben, das Gewaltige dieser Naturerscheinung zum Ausdruck zu bringen.

Es ist sehr wahrscheinlich, daß auch I Reg 3₂₈ das א' dazu dient, den „gradus superlativus" zu kennzeichnen. חכמת א' ist die übermenschlich große Weisheit.

6. Elohim, die keine Beziehung zu Jahve haben.

Bei בני־[ה]א' Hi 1₆. 2₁.[38₇] ist eine Bezugnahme auf Jahve selbstverständlich ausgeschlossen.

Jud 9₇: Jud 9 enthält die Rede Jotams an die Bürger von Sichem. Jotam leitet seine Worte an die Sichemiten ein mit: שמעו אלי בעלי שכם וישמע אליכם א'. Daß unter א' nicht Jahve verstanden werden kann, daß also א' nicht nomen proprium ist, ist klar, wenn man bedenkt, wer die Angeredeten sind. In Sichem leben alteingesessene Kanaanäer und die zugewanderten Israeliten nebeneinander auf Grund eines Vertrages; ihr Gott ist der Bundesbaal[2]. Dann kann, wenn Jotam von א' vor einer solchen Zuhörerschaft spricht, dieses א' nicht Bezug haben auf Jahve, kann also nicht als Eigenname gelten.

Jud 13₂₂: Manoah ruft seinem Weibe zu: מות נמות כי אלהים ראינו. Der Zusammenhang beweist, daß hier א' nicht für Jahve steht. Mit א' ist der מלאך י' gemeint, nicht Elohim = Jahve, also ein Gottwesen. „א' steht für die Gattung" (Budde).

Dieselbe Deutung für א' ist notwendig in I Sam 28₁₃: א' ראיתי עלים מן־הארץ. Es erübrigt sich ein Beweis dafür, daß א'

1) Das א' steht nicht etwa deshalb, weil der Urheber des Blitzes der שטן ist. Das bedarf nur der Erwähnung.

2) Vgl. Kittel, Gesch. II² S. 89 ff.

hier nichts mit Jahve zu tun hat, sondern im Sinne von „göttliches Wesen" steht.

Jud 17_5 (בית א') und 18_{31} (בית הא') ist lediglich der Begriff „Heiligtum" zum Ausdruck gebracht. Die appellativische Auffassung dieses א' bez. הא' wird durch den Zusammenhang gefordert: man setze י' für das א' ein, um zu erkennen, daß eine andere als die appellativische Auffassung nicht möglich ist.

I Sam. $4_{7.\ (8)}$: Die Philister erfuhren, daß die Lade ins Lager der Israeliten gekommen sei. Da fürchteten sie sich כי אמרו בא א' אל־המחנה .... מי יצילנו מיד הא' האדירים האלה אלה הם הא' המכים את מצרים. Infolge der Abweichungen der LXX wird 𝔐 hier stark angezweifelt. LXX^B hat: *ουτοι οι θεοι ηκασιν προς αυτους εις την παρεμβολην*, LXX^L: *ο θεος αυτων*. Inwieweit 𝔐 beizubehalten oder nach LXX zu verbessern ist, darüber herrscht keine Einheitlichkeit. In dem Ausdruck בא א' אל־המחנה steckt zweifellos eine Härte. Meistens wird sie so behoben, daß man ein dem *προς αυτους* entsprechendes אלהם hinter א' einschiebt, so Wellhausen, Nowack, Kittel in Kautzsch^3, Ehrlich in „Randglossen". Dagegen lesen Smith und im Anschluß an ihn Budde: אלה אלהיהם באו אלהם אל־המחנה. Wäre dies letztere die ursprüngliche Lesart, so wäre inbetreff unserer Frage bei א' jede Schwierigkeit behoben. Läßt man jedoch das א' des 𝔐 stehen, so entsteht allerdings die notwendige Fragestellung, ob hier א' als nomen proprium anzusehen sei oder nicht. Als Eigennamen scheint Budde das א' zu nehmen: „Aber »Gott ist in das Lager gekommen« können die Philister nicht sagen; es muß irgendwie heißen »ihr Gott« und »ihr Lager«." Man vergleiche dazu, was Budde in Sacred books of the Old Test. zur Stelle sagt: „בא א', an expression acknowledging that Jahve is God alone, and accordingly impossible in the mouth of the Philistines". Dabei ist jedoch nicht bedacht, daß gerade, wenn Heiden reden, die Schriftsteller öfters den Namen א' für Jahve einsetzen. Es wäre dann das א' nicht ein Ausdruck, der anerkennt, „that Jahve is God alone". Immerhin ist diese Lösung doch nicht so befriedigend, wie das auf den ersten Blick scheinen mag. Die häufigen Fälle, in denen א' beim Vorkommen von Nichtisraeliten für Jahve stehen, scheinen sie zwar zu rechtfertigen. Nur ist es fraglich, ob man an dieser Stelle nicht doch

einen Eigennamen erwartet. Im Folgenden erzählen sich die Philister ja von den Taten Jahves, er muß ihnen demnach bekannt sein, insofern also könnte man tatsächlich das אלהים als Eigennamen erklären. Die Philister reden von dem ganz bestimmten Gott. — Doch scheint eine andere Erklärung viel näher zu liegen: „ein Gott ist zu ihnen ins Lager gekommen". Die Lade ist nach den Gedanken der Philister ein Gott, wie ihre Götter auch[1]. In ihren Gedanken verbinden sie die Beobachtung nicht sofort mit Jahve. Erst hernach fällt ihnen plötzlich ein, daß sie diese Gottheit ja kennen! Dann wird diese Gottheit näher geschildert: „das ist dieselbe Gottheit, die die Ägypter schlug". Jedenfalls ist es möglich, das אלהים als Appellativum anzusehen.

I Sam 10_5 (vgl. S. 18 Anm. 1): גבעת האלהים ist Ortsname, das האלהים als nomen proprium zu betrachten, ist also ausgeschlossen. Die ursprüngliche Deutung wird sicher die appellativische sein müssen: der Gotteshügel im Sinne von „heiliger Hügel".

Mit Jahve nichts zu tun hat die רוח אלהים רעה, (obwohl sie Jahve schickt!). Das zeigt I Sam 16_{14}: „Als nun Jahves Geist von Saul gewichen war, quälte ihn ein böser Geist מאת יהוה." Darnach steht die רוח (אלהים) רעה im Gegensatz zur רוח יהוה. Die in Frage kommenden Stellen sind: I Sam $16_{15.\ 16.}$ 18_{10} (רוח אלהים רעה), 16_{23} (רוח אלהים), 19_9 (רוח יהוה רעה). Die zuletzt genannte Stelle scheint die eben geltend gemachte Auffassung zu verhindern. Aber es fragt sich, ob hier $\mathfrak{M}$ in Ordnung ist. LXX^B liest 19_9 *πνευμα θεου πονηρον*. Es ist deshalb allgemeine Annahme, daß אלהים im Hinblick auf die übrigen Stellen die ursprüngliche Lesart des $\mathfrak{M}$ ist (so Wellhausen, Löhr, Smith, Nowack, Budde, vgl. auch Volz, Der Geist Gottes S. 5 Anm. 1). Einen Einwand gegen die Berechtigung dieser Textänderung hat Stade (Theol. Lit. Zeitg. 1896 S. 6) erhoben. Er läßt die LXX bei 19_9 nicht gelten unter Hinweis auf ihre Lesart in 16_{15}: *πνευμα κυριου πονηρον*. Damit sei die Richtigkeit von $\mathfrak{M}$ in 19_9 gestützt. „Es ist nicht zu sehen, was einen Überlieferer hätte veranlassen können, hier ein ursprüngliches אלהים in יהוה umzuschreiben, während das Umgekehrte sich

1) Aus dieser Stelle zu folgern, daß mit der Lade irgendwie eine bildliche Darstellung verbunden gewesen sei, ist jedoch kaum richtig.

leicht erklärt". Ich vermag jedoch dieser Beweisführung Stades nicht zu folgen, denn 16_{15} ist das κυριος doch gut erklärbar als Folge des kurz vorhergehenden מאת י'. Wenn die רוח מאת י' kommt, so konnte sie eine falsche Auffassung zur רוח י' machen. Das übliche Vorgehen in 19_9 ist sicher das richtige — es wird gefordert durch das Wesen der רוח רעה: sie ist nicht Geist Jahves, sondern ein böser dämonisch-göttlicher Geist. (Vgl. dazu Volz a. a. O. S. 5: „mit Jahve hat dieser Ruḥ-Dämon ursprünglich nichts zu tun".)

II Sam 7_{23}: ומי כעמך כישראל גוי אחד בארץ אשר הלכו־א' לפדות־לו לעם. Diese verderbte Stelle hat Geiger, Urschrift und Übersetzungen S. 288, so wiederhergestellt: מי כעמך ישראל גוי אחר בארץ אשר הלך א' לפדות לו לעם: „wo gleicht auf Erden deinem Volke Israel ein anderes Volk, das ein Gott sich zum Volke zu erkaufen gegangen wäre". Diese Erklärung der Stelle ist allgemein anerkannt. Darnach ist א' nomen appellativum.

II Sam 15_{32}: ויהי דוד בא עד־הראש אשר־ישתחוה שם לא'. Budde bemerkt dazu: „Auf der Höhe des Ölberges lag also ein Heiligtum, dessen Dienst leicht mit Elohim besser bezeichnet werden mag als mit Jahve". Der Höhendienst gehörte ja in der Tat eher dem Baal an, Jahve wurde dem kanaanäischen Gott angenähert. Deshalb wird die von Budde vertretene appellativische Auffassung wohl zu verteidigen sein[1].

הר steht außerhalb des Pentateuch in Verbindung mit einem Gottesnamen I Reg 19_8 (הר הא'), Ez 28_{14}[2], 28_{16}, Ps 68_{16} (הר א'), Jes 2_3 30_{29} Mi 4_2 Sach 8_3 Ps 24_3 (הר י'). Ob I Reg 19_8 הא' überhaupt gestanden hat, ist sehr fraglich. „עד־הר הא' חרב ist hart" (Kittel zur Stelle). BHK bemerkt zu dem הא': > 𝔊BL 𝔖h. Diese Stelle sei als textkritisch unsicher außer Betracht gelassen. Von den anderen Stellen müssen von vornherein die Psalmstellen unberücksichtigt bleiben, denn Ps 68_{16} mit א' steht im II., also einem elohistischen Psalmbuch, Ps 24_3 mit י' im I., also einem jahvistischen Buch. Für die übrigen Stellen gilt nun: הר י' ist der Zion. Den הר א' bei Ezechiel

1) Vgl. auch den Hinweis Kittels (in Kautzsch[3]) auf I Reg 11_7: „damals errichtete Samuel eine Opferhöhe für Kamos, das Scheusal der Moabiter."

2) Ez 28_{14} lautet בהר קדש א'. קדש ist wahrscheinlich zu streichen (Cornill, s. auch BHK).

darf man nicht in Beziehung bringen zu Jahve. Es ist der mythologische Götterberg gemeint. Sehr richtig erklärt König, Gesch. der alttestl. Religion S. 76, die Übersetzung „Berg Gottes" für unmöglich.

Hos 12_4: בבטן עקב את־אחיו ובאונו שרה את־א׳. Dieser Vers hat sehr verschiedene Auslegungen erfahren. Einig ist man sich jetzt darüber, daß hier עקב nichts zu tun hat mit עקב = die Ferse halten, es ist vielmehr zu deuten als „überlisten, betrügen" (nach Gen 27_{36}). Ferner heißt באונו nicht „in seinem Kraftgefühl" (so Wellhausen), es ist vielmehr Zeitangabe: „in seiner Manneskraft". — Beim ersten Halbvers trägt man Bedenken, eine Rückbeziehung auf Gen 25 anzunehmen (so Nowack und Marti). Man meint, das Halten der Ferse (עקב) in V. 26 sei kein Betrug vonseiten Jakobs. Es finde sich also keine Aussage in der Überlieferung, daß Jakob seinen Bruder Esau schon im Mutterleib betrogen habe. Ohne Zweifel hat jedoch Ehrlich recht, wenn er „Randglossen" 5, S. 203 behauptet, daß hier keine andere Sage als die in der Genesis enthaltene vorliege. Man darf sich nur nicht auf V. 26 versteifen. V. 22: „es stießen sich die Kinder in ihrem Leib" wird V. 23 als ein Ringen der beiden um die Vorherrschaft schon im Mutterleib ausgelegt. Von hier aus kann Hos 12_{4a} sehr wohl verstanden werden.

Mit diesem ersten Halbvers soll die schlechte Gesinnung des jetzigen Israel als schon dem Stammvater eignend gebrandmarkt werden. Der zweite Halbvers ist nun nach mehreren nicht zu 4_a zu ziehen; denn da setze auf einmal Lob für den Stammvater ein (vgl. Nowack, im Anschluß an ihn Luther ZAW 1901 S. 67). Diese Auffassung wird mit V. 5 begründet. Andere ziehen 4_a und 4_b zusammen und schalten 5—7 aus. Der Kampf Jakobs in 4_b soll dann Ausdruck seines gewalttätigen Sinnes sein und also den ersten Halbvers dem Sinne nach fortsetzen. — Ein Zusammenziehen von 4_b, 5—7 ist deshalb unmöglich, weil 4_b und 5 nicht zusammen gehören können wegen des מלאך in V. 5. Man wüßte auch gar nicht, was das Einschieben dieser Gruppe 4_b, 5—7 veranlaßt haben sollte, da sie doch nicht in den Zusammenhang paßt! Viel eher ist V. 5 als nachträgliche umbiegende Auslegung von 4_b zu erklären (so Luther, a. a. O. und Marti).

Daß 4b dem Sinne von 4a nicht gerecht werde, möchte ich sehr bezweifeln. Die Erzählung des Kampfes in Gen 32 ist ja nicht ganz klar. So viel ist jedoch sicher, daß eine Überlieferung durchschimmert, nach der Jakob es ist, der seinen Gegner auf die Hüftpfanne schlägt[1]. Er wendet einen Ringerkniff an[2]. Wenn man 4a jenen oben aus Gen 25 erhaltenen Sinn, 4b diesen gibt, so ist es sicher, daß 4b sich ganz auf der Linie von 4a bewegt: das ganze Gewicht soll auf die betrügerische Hartnäckigkeit fallen, mit der Jakob vorgeht: Im Mutterleib stößt er sich mit seinem Bruder, in seiner Manneskraft liegt er mit Elohim im Streit.

Von da aus erst läßt sich ein Urteil über das אֱ abgeben. Bei dieser Auffassung liegt dann in dem אלהים eine Steigerung gegenüber אחיו. Im Mutterleib betrog er seinen Bruder, als er Mann geworden war, kämpfte er sogar mit Elohim. Dann ist es das Naheliegendste, das אֱ als Appellativum zu nehmen: „kämpfte er sogar mit der Gottheit". Die begriffliche Auslegung des אֱ ergibt eine viel stärkere Steigerung. In diesem Sinne wird wohl Martis Bemerkung zur Stelle gemeint sein: „אלהים ist hier auch im Munde Jahves als Parallele zu אחיו durchaus am Platze: noch nicht geboren, betrog er seinen Bruder, als erwachsener kräftiger Mann nahm er den Kampf sogar auf mit Gott".

Aber auch wenn man es für richtiger hält, 4b zu 5—7 zu ziehen, wird die appellativische Auffassung des אֱ das Gegebene sein. Denn wenn 4b von demselben Verfasser wie 5 stammt, ist das מלאך in V. 5 unverständlich, wenn אֱ in V. 4b Eigenname ist. Nowack übersetzt deshalb sehr richtig für diesen Fall אֱ mit „Gottheit". Es ist dann unter אֱ ein göttliches Wesen zu verstehen.

Mi 3₇: ועטו על־שפם כלם כי אין מענה אֱ. Micha wendet sich gegen die falschen Jahve-Profeten, die „mein Volk in die Irre führen" (V. 5). Daß das אֱ hier zufällig stehe, ist sehr schwer anzunehmen. Das wird schon durch die Tatsache nahegelegt, daß dieses אֱ das einzige im ganzen Buche Micha ist. Textkritisch ist es nicht anfechtbar. Wellhausen

1) Vgl. Kittel, Gesch. I² S. 351.

2) W. M. Müller, Asien u. Europa, S. 163; Luther ZAW 1901 S. 65 f.; Meyer, Die Israeliten u. ihre Nachbarst. S. 57; Gunkel, Genesis³ S. 361.

(Skizzen u. Vorarbeiten V, S. 138) und im Anschluß an ihn Marti erklären so: „das אֲ (statt יְ) macht es wahrscheinlich, daß מענה אֲ, Gottesbescheid, kein spezifisch israelitischer Ausdruck ist". Marti verweist auf Am 4₁₁: כמהפכת אֱ את־סדם. Diese Erklärung ist nicht ohne weiteres zurückzuweisen, denn sie enthält ein im allgemeinen geltend zu machendes Wahrheitsmoment (s. unten S. 81f.). Man kann jedoch auch einen anderen Gedanken betonen. Meines Erachtens wird das, was der Profet sagen will, erst recht deutlich, wenn er Jahve meidet. Der Sinn seiner Rede ist der: Propheten nennen sie sich, und sie sind doch gar keine Propheten. Denn ihr Gott ist nicht der Gott, der Kraft gibt (V. 8). „Sie schreien zu einem Nicht-Gott um Antwort—aber Jahve gibt keine Antwort", das würde nicht in den Zusammenhang passen, vielmehr: „ihre Gottheit, ihr eingebildeter Gott gibt keine Antwort". Die appellativische Auslegung: Gottesantwort, göttliche Antwort, wird dem Sinn am besten gerecht[1].

Ps 8₆: מה־אנוש כי־תזכרנו ובן־אדם כי תפקדנו ותחסרהו מעט מֵאֱ וכבוד והדר תעטרהו. Man lasse ganz beiseite, ob die alten Übersetzer, die παρ' ἀγγέλους übersetzen, im Rechte sind oder nicht. Soviel ist klar, daß אֱ hier nicht nomen proprium ist. Würde man es mit Jahve gleichstellen, dann würde Jahve, der soeben in den erhabensten Worten gepriesen worden ist, den Menschen sich selbst gleichstellen. Es sei erinnert an Sach 12₈: בית דויד כאֱ, wo ebensowenig eine Gleichstellung mit Jahve beabsichtigt ist[2]. Ob man in dies אֱ soviel hineinlegen darf, wie Duhm es tut, der im Hinblick auf einige Stellen meint, daß dieses אֱ erinnere an die dort auftretenden „stattlichen, würdigen, schönen Männergestalten", erscheint fraglich. Kautzsch (in Kautzsch³) deutet das אֱ als „Elohimwesen, oberes Geistwesen". Ich glaube, daß die Stelle wirklich im Anschluß an Gen 1₂₇ geschrieben ist. Das legt die Schilderung der Herrschaft des Menschen über die Natur nahe (V. 7 ff.), von der ja auch Gen 1₂₆ die Rede ist. Ich zitiere die Meinung Prockschs, Genesis S. 431, ganz als die meine: „P will andeuten, daß Gott nicht in seiner schlechthin

1) S. unten S. 46.
2) S. S. 65.

einzigen Anbetungswürdigkeit das Urbild des Menschen ist — nie wird יהוה als Urbild gedacht —, sondern in seiner Natur, die sich auch in den anderen himmlischen Wesen findet, also in der geschöpflichen Welt einen Abdruck empfangen kann. Gerade so ist Ps 8$_6$ zwischen יי und אי begrifflich unterschieden, wohl im Anschluß an P."

Folgende Stellen also sind als Appellativa zu betrachten: Jud 9$_7$. 13$_{22}$. 17$_5$. 18$_{31}$. I Sam 4$_7$. 10$_5$. 16$_{15. 16}$. 18$_{10}$. 16$_{23}$. 28$_{13}$. II Sam 7$_{23}$. 15$_{32}$. Ez 28$_{14. 16}$. Hos 12$_4$. Mi 3$_7$. Ps 8$_6$. Hi 1$_6$. 2$_1$. 38$_7$.

7. Elohim in Verbindung mit Nichtisraeliten.

Eine Beobachtung, die schon längst gemacht ist, ist die, daß אי mit Absicht dort gesetzt ist, wo Nichtisraeliten auftreten. אי steht dann selbstverständlich begrifflich, es ist nicht Eigenname. Das zeigt sich deutlich Jud 3$_{20}$: Ehud kommt zu Eglon, dem König von Moab. Um ihn zu überlisten, sagt er ihm: דבר אי לי אליך. Ich glaube nicht, daß sich die Sache so verhält, wie sie Moore darstellt: „אי is naturally used in speaking to a foreigner; but in the mouth of Ehud means Jahweh, and would be so understood". Es bedeutet das אי im Munde Ehuds nicht Jahve, er denkt überhaupt nicht an einen bestimmten Gott, אי ist vielmehr rein begrifflich zu nehmen: „Gotteswort", nicht „Jahvewort".

Jud 1$_7$: כן שלם־לי אי im Munde des Adonibesek.

Jud 7$_{14}$: Im midianitischen Lager hört Gideon zwei Soldaten sich erzählen: ..... נתן האי בידו

I Sam 22$_3$: David spricht zum König von Moab: „Dürften nicht mein Vater und meine Mutter bei euch wohnen עד אשר אדע מה־יעשה־לי אי. „Absichtlich wählt David hier im Gespräch mit einem Nichtisraeliten die Gottesbezeichnung אי".

I Sam 30$_{15}$: Ein gefangener Ägypter spricht zu David: השבעה לי באי.

Jon 1$_6$: האי im Munde der heidnischen Seeleute.

Sach 8$_{23}$: „In jenen Tagen werden zehn Männer aus allen Sprachen der Völker einen Juden beim Rockzipfel fassen und sagen: Wir wollen mit euch ziehen; denn wir haben gehört אי עמכם".

Ez 28$_{2a. 2b}$. Die Worte des Tyrerkönigs: מושב א' ישבתי und ותתן לבך כלב א'. 28$_6$ ist diese letzte Wendung lediglich wieder aufgenommen.

Darnach können nicht als nomina propria gelten die א' in: Jud 1$_7$. 3$_{20}$. 7$_{14}$. I Sam 22$_3$. 30$_{15}$. Ez 28$_{2a. 2b. 6}$. Jon 1$_6$. Sach 8$_{23}$

8. Elohim als Andeutung der heiligen Stätte.

Mit den bekannten א'-Stellen im Bundesbuch[1] hat bereits Kittel, Gesch. II^2 S. 108 Anm. 1, I Sam 14$_{36}$ in Verbindung gebracht: נקרבה הלם אל־הא'. Der Zusammenhang ergibt deutlich, daß unter dem הא' der Efod gemeint ist. Wie im Bundesbuch ist auch hier הא' die Stelle, die göttlichen Entscheid bringt, und zwar durchs Orakel. Ob dabei das Bundesbuch an den Efod selbst denkt, kann ganz dahingestellt bleiben, es kann nicht erwiesen werden. So viel ist aber klar, daß unter הא' sowohl im Bundesbuch als auch I Sam 14$_{36}$ irgendwie ein Heiligtum gemeint ist, sei es ein feststehendes, sei es wie der Efod ein tragbares.

Mit diesen eben besprochenen הא' müssen nun einige andere in Parallele gestellt werden, die ihre Erklärung ganz auf dieselbe Weise finden.

II Sam 12$_{16}$: ויבקש דוד את־הא'[2] bedeutet nach meiner Ansicht, ganz im Sinne des Bundesbuches: Da suchte David

---

1) Die Kommentare von Holzinger und Baentsch machen einen Unterschied zwischen הא' in Ex 21$_6$ und dem הא' in Ex 22$_{7. 8}$. In cap. 21 soll הא' die Penaten, die an der Tür angebrachten Gottesbilder bezeichnen, in 22 dagegen das öffentliche Heiligtum gemeint sein. Neuerdings hat jedoch Kittel, Gesch. II^2 S. 109 Anm. 1, die von Dillmann vertretene Ansicht als die einzig mögliche bezeichnet: „Tatsächlich kann mit dem »vor Gott« Führen oder Bringen nur an das Heiligtum gedacht sein und zwar nicht das häusliche (Hausgötter oder dgl.), sondern nur das öffentliche. . . . . Auch Ex 21$_6$ ist nicht anders zu verstehen." Ich schließe mich dieser Auffassung ohne weiteres an. Denn es ist völlig unberechtigt, von vornherein einen Wechsel in der Bedeutung des הא' innerhalb eines so begrenzten Gebietes, wie es das Bundesbuch ist, anzunehmen, zumal es sich um ganz ähnliche Ausdrücke handelt: 21$_6$ והגישו אל־הא', 22$_7$ נקרב אל־הא'.

2) Die textkritische Bemerkung Buddes zu dieser Stelle kann nicht ohne weiteres hingenommen werden. Es ist nicht statthaft, lediglich auf Grund von LXX$^{Luc.}$ Targ. Vulg. das א' durch י' zu ersetzen. Daß das ganze übrige Kapitel י' hat, kann nichts beweisen.

das Heiligtum auf. Nach Buddes Meinung freilich ist diese Wendung aufs Gebet bezüglich: David sucht Gott im Gebet. Es kommt da ganz darauf an, welche Deutung man dem בקש gibt. Es erscheint sicher, daß בקש zweierlei Bedeutung hat. Auf der einen Seite eine rein religiöse. Man sucht Gott, Jahve, im Gebet, man wendet sich an ihn um Hilfe. Man vergleiche Ps 69$_7$ אל־יוכלמו בי מבקשיך, Ps 105$_3$ ישמח לב מבקשי יהוה u. a. In diesen Fällen ist das religiöse Suchen des Frommen nach der Gemeinschaft mit Jahve gemeint. An anderen Stellen aber steht בקש sicher in der Bedeutung des kultisch-religiösen Tuns: Aufsuchen der Gottheit zum Zwecke einer Orakelbefragung. Das beweist am deutlichsten Lev 19$_{31}$: אל־תפנו אל־האבת ואל־הידענים אל־תבקשו לטמאה בהם. Ganz deutlich ist hier בקש im Sinne von aufsuchen, befragen verwendet. Das טמא zeigt am besten, daß wir hier an kultische Handlungen zu denken haben. In der Bedeutung von aufsuchen, befragen steht בקש klar in II Sam 21$_1$ ויבקש דוד את־פני י׳ ויאמר י׳. Das ויאמר י׳ zeigt mit Sicherheit, daß mit dem יבקש את־פני י׳ nicht ein bloßes Suchen Jahves im Gebet gemeint sein kann, vielmehr heißt es so viel wie: das Heiligtum aufsuchen zum Zwecke der Gottesbefragung. — Die Bedeutung des Aufsuchens im kultischen Sinne ist auch zu beanspruchen für II Sam 12$_{16}$. Dafür spricht der Zusammenhang. Denn das ובא muß im Hinblick auf V. 20 ausgelegt werden: „und als er heimgekommen war" (vgl. Kittel in Kautzsch^3). Dabei kann dahingestellt bleiben, ob David um eines Orakels willen hingegangen ist, oder ob er lediglich das Heiligtum aufsuchte, um anzubeten. Soviel ist klar, daß auch hier הא׳ im Sinne der heiligen Stätte steht.

Am deutlichsten zeigt I Sam 10$_3$ הא׳ im Sinne von heiliger Stätte, Heiligtum: אנשים עלים אל־הא׳ בית־אל. Hier ist gar keine andere Möglichkeit, als das הא׳ appellativisch anzusehen. Vgl. Budde zur Stelle!

Hierher Jos 24$_1$ zu rechnen, ist zumindest möglich. Die Berechtigung dazu geht aus dem Umstande hervor, daß auf diese Weise in dem „jahvistischen" Josua das הא׳ am besten erklärt wird. Die appellativische Deutung des הא׳ ist sicherlich einfacher für die Erklärung als der Versuch Steuernagels, die א׳ und י׳ in cap. 24 als Kennzeichen für

eine Quellenscheidung E^1 und E^2 zu benutzen. Josua versammelte alle Stämme Israels nach Sichem . . . . ויתיצבו לפני האֹ'. In dem האֹ' liegt ein Hinweis auf die Kultstätte: sie treten hin vor die Gottheit, d. h. vor die heilige Stätte. Steuernagel weist auf das האֹ' des Bundesbuches hin. Ich möchte es auch tun, nur in ganz anderem Sinne als er; nicht um auf den Beweis einer gleichen Quelle damit hinzuarbeiten, sondern um die Analogie damit herauszustellen: dort wie hier ist mit dem האֹ' eine Örtlichkeit gemeint: die heilige Stätte. Als Kennzeichen einer besonderen Quelle kann האֹ' hier nicht gelten; denn es hat nichts mit dem nomen proprium zu tun[1].

Zu Jos 24_1 ziehe ich Jud 21_2 und sehe auch dort in dem האֹ' ein Appellativum: ויבא העם בית־אל וישבו שם עד־הערב לפני האֹ'.

Aus dem eben Erörterten ergeben sich folgende א' als appellativisch: Jos 24_1. Jud 21_2. I Sam 10_3. 14_{36}. II Sam 12_{16}.

9. Elohim im Zusammenhang mit dem Orakel.

Im Zusammenhang mit dem im vorhergehenden Abschnitt Besprochenen kann weiter behauptet werden, daß an mehreren א'-Stellen, in denen von einer Orakelbefragung die Rede ist, das א' als begriffliche Bezeichnung zu gelten hat und nicht als Eigenname. Es sei zunächst die Verbindung שאל בא' erwähnt. Den engen Zusammenhang mit dem in Abschnitt 8 Vorgetragenen zeigt

I Sam $14_{36.\ 37.}$: ויאמר הכהן נקרבה הלם אל־האֹ' וישאל שאול בא' הארד ... An dem zweiten א' hat man Anstoß genommen. Budde glaubt eine Beeinflussung des Gottesnamens durch das für האפוד stehende האֹ' in V. 36 annehmen zu müssen. Sieht man das א' appellativisch an — gegen welche Auffassung ein Hindernisgrund nicht geltend gemacht werden kann —, so bedarf es dieser Annahme gar nicht. Budde hat

---

1) Man wende dagegen nicht ein eine Stelle wie I Sam 10_{19}, wo in ganz ähnlichem Zusammenhang לפני י' steht. Der Eigenname kann, er muß nicht durch das Appellativum ersetzt werden.

das אדני in dieser Verbindung übrigens selbst schon als Appellativum bezeichnet in .

Jud 18₅: V. 5 da sprachen sie zu ihm שאל־נא באדני, damit wir wissen, ob die Reise Erfolg haben wird .... V. 6 der Priester erwiderte: Geht in Frieden נכח יי דרככם. Also scheinbar ein ganz willkürlicher Wechsel zwischen אדני und יי. Budde bemerkt zur Stelle: „Nach dem wechselnden Gottesnamen באדני in V. 5, יי in 6 könnte man die Verse an A und B verteilen. Doch klingen sie einheitlich und שאל באדני kann auch rein appellativisch gefaßt werden: hole einen Gottesspruch ein (vgl. I Sam 22₁₃ mit 10). So dürfte hiervon nur eine Quelle berichtet haben". Dieselbe Ansicht trägt Nowack vor. Sie ist die einzig mögliche. Nur muß dann für die übrigen ähnlichen Stellen die notwendige Folgerung daraus gezogen werden. Budde weist bereits hin auf I Sam 22₁₃ und 10. Dazu zu nehmen ist V. 15. V. 10: וישאל־לו ביי; V. 13: ושאול לו באדני; V. 15: לשאול־לו באדני. Auch hier stehen die אדני in jahvistischer Umgebung, auch hier herrscht in der Erzählung völlige Einheitlichkeit. Der Wechsel des Gottesnamens erscheint durch nichts begründet; die אדני werden nur dann befriedigend erklärt, wenn man sie nicht als nomina propria ansieht. Hierher gehört auch Jud 20₁₈: sie zogen nach Betel וישאלו באדני. Im selben Verse steht: ויאמר יי. Also auch hier der schnelle Wechsel von אדני und יי. V. 18 wird als Glosse angesehen (Nowack, Budde). Es ist hier nicht zu entscheiden, ob das richtig ist. Nur glaube ich nicht, daß man das Recht hat, auf Grund des באדני diesen Vers als Glosse anzusehen. Es steht hier genau so wie in den beiden vorher besprochenen Stellen: in dem באדני ist nicht das nomen proprium אדני enthalten.

Aus dem bisher Aufgeführten läßt sich die Vermutung rechtfertigen, daß man es bei שאל באדני vielleicht mit einer Redensart allgemeinen Charakters zu tun hat, bei der sich die appellativische Auslegung des אדני von selbst ergibt. Es ist schon bei Jud 18₅ und 20₁₈ darauf hingewiesen worden, daß dem אדני in kurzem Abstand ein יי folgt, das die Antwort des Orakels kennzeichnet. Dasselbe ist der Fall an der zuerst aufgeführten Stelle I Sam 14₃₆. Saul ruft (V. 41): „Jahve, warum hast du deinem Knecht heute nicht geantwortet!" Also אדני

befragt man, Jahve ist's, der antworten soll. Es ist doch schwerlich zufällig, daß das אדני stets bei שאל steht, daß aber אדני nicht derjenige ist, der antwortet. Diese Abwechslung zwischen אדני und יהוה ist auch im Bundesbuch belegt. Die Rechtsentscheidungen spielen sich dort bei האלהים ab. Der Eid aber wird nicht etwa bei אדני geleistet, sondern bei Jahve. Das zeigt Ex 22 10. Daß dort gemeint ist, daß der Eid am Heiligtum abgelegt wird, ergibt nicht nur der ganze Zusammenhang, dafür spricht auch I Reg 8 31: der Eid wird am Altar geschworen. Darnach wird bei האלהים zu Jahve geschworen. — Man vergleiche ferner dieselbe Art des Wechsels der Gottesnamen in I Sam 2 25. Diese Stelle gehört auch in diesen Abschnitt: אם־יחטא איש לאיש ופללו אלהים ואם ליהוה יחטא־איש מי יתפלל־לו. LXX mit κυριος ist hier sicher im Unrecht. Sie hat das אלהים des M nicht verstanden, vielmehr im Hinblick auf das folgende יהוה für das אלהים auch יהוה geschrieben. Damit aber ist der Sinn verschoben. Nicht Jahve ist Schiedsrichter, sondern „die Gottheit". אלהים steht im selben Sinn wie im Bundesbuch: Rechtshändel werden vor der Gottheit, durch die Priester entschieden[1]. Das אלהים ist hier wie dort nicht Eigenname. — Also auch an dieser Stelle der Wechsel zwischen אלהים und יהוה: bei dem אלהים kann nicht über Jahve entschieden werden. Daß אלהים und יהוה etwas völlig Getrenntes sind, zeigt diese Stelle deutlich, es ist das auch der Fall, wenn nach einem שאל באלהים ein יהוה antwortet. Darum kann die Verbindung שאל באלהים nicht Zufall sein. In dieser Wendung ist das Appellativum geläufig: „die Gottheit befragen".

In dieser Meinung wird man bestärkt durch I Sam 9 9. Aus dieser Stelle scheint hervorzugehen, daß der „terminus technicus", die gebräuchliche Redewendung für die Orakelbefragung, אלהים enthielt und zwar appellativisches אלהים: לפנים בישראל כה־אמר האיש בלכתו לדרוש אלהים לכו ונלכה עד־הרואה. Der Zusammenhang ergibt, daß die Orakelbefragung gemeint ist. Das אלהים als nomen proprium zu nehmen, wäre für die rein „jahvistische" Umgebung (die איש האלהים können ja nicht in Rechnung gezogen werden, s. S. 47) auffällig. Aber ganz

1) Vgl. Kittel in Kautzsch[3] zur Stelle!

abgesehen davon: man denke sich an Stelle von אדני stehen יהוה, es entsteht dann ein Mißklang gegenüber dem ראה; ist dagegen אדני Appellativum, so liegt keine Härte mehr in den Worten[1].

Für die Richtigkeit des Vorgetragenen kann auch das auf S. 28 bereits gestreifte Wort als Beweis dienen. II Sam 16$_{23}$: Ein Rat nämlich, den Achitophel erteilt hatte, galt zu jener Zeit כאשר ישאל־בדבר האלהים. Auch hier legt es der Zusammenhang nahe, daß eine allgemein gebräuchliche Wendung vorliegt. Auch hier steht אלהים!

Diese zuletzt genannte Stelle führt zu דבר אלהים im Sinne von „Gotteswort, Orakelspruch", das nicht gleichgesetzt werden kann mit דבר יהוה. דבר אלהים steht, abgesehen von II Sam 16$_{23}$, noch Jud 3$_{20}$, I Sam 9$_{27}$, I Reg 12$_{22}$ (האלהים). Davon kann I Reg 12$_{22}$ nicht in Betracht kommen. Das האלהים des 𝔐 ist textkritisch unhaltbar. Die Stelle lautet ויהי דבר האלהים. Dieser Wortlaut ist ganz gegen den sonstigen Gebrauch dieser häufigen Wendung. Sie lautet überall ויהי דבר יהוה. Dazu treten noch zwei Zeugen für die Lesung יהוה ein: die Versionen haben יהוה (vgl. BHK), ferner die Parallelstelle in der Chron. II 11$_2$. Die Lesung האלהים ist demnach an dieser Stelle nicht ursprünglich.

Bei Jud 3$_{20}$ und I Sam 9$_{27}$ ist auf den ersten Blick etwas Gemeinsames zu finden. An beiden Stellen soll durch das דבר אלהים die Aufmerksamkeit des Hörenden erregt werden. Hinter dem unbestimmten דבר אלהים liegt etwas Geheimnisvolles (vgl. דבר סתר in Jud 3$_{19}$); ein jeder möchte gern einen „Orakelspruch" anhören, wenn er ihn persönlich angeht. Gotteswort bez. Orakelspruch ist in solchem Zusammenhang viel näher liegend, als die Bedeutung, die דבר יהוה hat: eine bestimmte Offenbarung, ein bestimmter Befehl Jahves. Beiden Stellen ist gemeinsam, daß das Wort gar nicht zitiert wird, wie das sonst bei dem דבר יהוה zu geschehen pflegt; es folgt vielmehr sofort eine überraschende Tat. Der beste Beweis, daß דבר אלהים nicht das Wort eines bestimmten Gottes ist, ist, daß Jud 3$_{20}$ דבר אלהים einem Heiden gegenüber gebraucht ist. Nur wenn es „Orakelwort" heißt, hat es Sinn dem Heiden gegenüber. Oben S. 39

1) Der Vers ist nach allgemeiner Annahme Glosse. Ist er erklärend, dann ist die Annahme eines terminus technicus um so berechtigter.

ist bereits die Meinung zurückgewiesen worden, daß sich das אֲדֹנָי irgendwie auf Jahve beziehen könne. Diese dem Heiden gegenüber als indifferente Formel gebrauchte Wendung ist eben formelhaft, wie das II Sam 16$_{23}$ schon gezeigt hat. Dann ist das אֲדֹנָי appellativisch.

Nicht ausgeschlossen ist es, daß מִשְׁנֵה אֲדֹנָי in Mi 3$_{7}$ hier unter diesem Abschnitt mit zu berücksichtigen wäre. Dann würde die schon S. 37 f vorgebrachte appellativische Auffassung um so wahrscheinlicher werden.

Appellativa sind: Jud 3$_{20}$. 18$_{5}$. 20$_{18}$. I Sam 2$_{25}$. 9$_{27}$. 14$_{37}$. 22$_{13.\ 15}$. (II Sam 16$_{23}$.) (Mi 3$_{7}$.)

II. Durch äußere Gründe als Appellativa bestimmbare Elohim.

Es bedarf einer Vorbemerkung darüber, was unter „äußeren" Gründen hier verstanden werden soll. Steht ein bestimmtes Wort nur in Verbindung mit אֲדֹנָי, niemals mit יְהוָה, oder läßt sich in sonst rein „jahvistischen" Stücken die Beobachtung machen, daß etwaige אֲדֹנָי nur bei einem bestimmten Begriff sich finden, so werden diese rein äußerlichen Gründe bereits die Auffassung des אֲדֹנָי als nomen proprium unmöglich machen. Damit sind freilich diese אֲדֹנָי noch nicht erklärt. Auch diese אֲדֹנָי sind im letzten Sinne innerlich begründet. Nur liegen die „inneren Gründe" auf einer ganz anderen Linie als in Abschnitt I. Das wird sich im Verlaufe der Darlegungen noch zeigen (vgl. S. 81). Zunächst sollen rein äußerliche Aufstellungen geboten werden, um die Unmöglichkeit darzutun, daß es sich bei diesen אֲדֹנָי etwa um Eigennamen handele.

1. אִישׁ־הָאֱלֹהִים.

Diese Verbindung findet sich an folgenden Stellen: Jos 14$_{6}$. Jud 13$_{6a. 8}$. I Sam 2$_{27}$ 9$_{6. 7. 8. 10}$. I Reg 12$_{22b}$ 13$_{1. 4. 5. 6 (bis). 7. 8. 11. 12. 14 (bis). 21. 26. 29. 31}$. 17$_{18. 24}$. 20$_{28}$. II Reg 1$_{9. 10. 11. 12a. 13}$. 4$_{7. 9. 16. 21. 22. 25 (bis). 27 (bis). 40. 42}$. 5$_{8. 14. 15a. 20}$. 6$_{6. 9. 10. 15}$. 7$_{2. 17. 18. 19}$. 8$_{2. 4. 7. 8. 11}$. 13$_{19}$ 23$_{16. 17}$. Jer 35$_{4}$. Ps 90$_{1}$. Der Artikel steht überall mit Ausnahme von I Sam 2$_{27}$. 9$_{6}$. I Reg 13$_{1}$. 17$_{24}$. II Reg 1$_{10}$. 4$_{9}$.

Für die Notwendigkeit appellativischer Auffassung des אֲדֹנָי spricht der rein äußere Grund, daß ein אִישׁ יְ nirgends vorkommt, obwohl der Ausdruck in jahvistischen Stücken sich wiederholt findet. Ps 90$_{1}$, in einem jahvistischen Psalmbuch, steht אִישׁ הָאֲ. Man vergleiche weiter z. B. I Reg 13. Dort kommt der Gottesname außerhalb der Verbindung אִישׁ הָאֲ 18mal vor. Nicht ein einziges Mal heißt Gott da אֲ, vielmehr

stehen 16 יי, 2 אלהך יי. Dagegen kommt איש האי 15mal vor. Siehe auch II Reg 4: 6 יי, 11 איש האי, II Reg 8: 7 יי, 5 איש האי usw.

2. נזיר אלהים.

Die in Frage kommenden Stellen sind: Jud 13$_{5. 7}$. 16$_{17}$. נזיר יי findet sich nicht. Es wäre ferner ein merkwürdiger Zufall, wenn dort, wo das Wort nach einigen Kapiteln nochmals auftaucht (16$_{17}$), gerade wieder ohne Absicht אי gebraucht wäre. Man übersetzt darum mit Recht allgemein „Gottgeweihter".

3. מראות אלהים.

Zu den Stellen Ez 1$_1$ 8$_3$ 40$_2$ wird hinzuzurechnen sein 11$_{24}$. Dort steht: במראה ברוח אי. Ganz abgesehen von der Tautologie, die in dieser Wendung enthalten ist, ist das אי in Verbindung mit רוח bei Ezechiel sehr zweifelhaft. BHK schlägt deshalb vor: אי (במראת?) במראה. Cornill, Das Buch des Propheten Ez S. 241, verbessert: במראות אי. Jedenfalls ist רוח zu streichen. Dann gehört 11$_{24}$ in unseren Zusammenhang.

Ez. enthält folgende אי-Stellen: 1$_1$. 8$_3$. 11$_{24}$. 28$_{2a. 2b. 6. 13. 14. 16.}$ 31$_{8a. 8b. 9.}$ 40$_2$. Sie verteilen sich folgendermaßen (vgl. oben S. 19):

מראות־אי 1$_1$. 8$_3$. 40$_2$. 11$_{24}$.

גן־אי 28$_{13}$. 31$_{8a. 8b. 9.}$

הר־אי 28$_{14. 16.}$ Diese beiden Stellen sind bereits als Appellativa erkannt (s. S. 35 f.). Ebenso die noch fehlenden Stellen 28$_{2a. 2b. 6}$ (S. 40).

Ist das die Sachlage, so erscheint es bedenklich, bei מראות־אי und גן־אי die אי als Eigennamen zu betrachten. Sie ständen dann allein da als solche im ganzen Ez und wären schwer zu erklären, während sie als Appellativa keinerlei Schwierigkeit bereiten. Nun ist für מראות־אי in der Hauptsache אי als Appellativum schon aufgefaßt worden: „göttliche Gesichte". Man braucht kaum darüber noch Worte zu verlieren. Deren bedarf es jedoch zu

4. גן־אלהים.

גן kommt mit dem Eigennamen יי vor in Jes 51$_3$. Es fragt sich, ob es überhaupt angängig ist, das גן אי bei Ez in Parallele zu stellen zu Jes 51$_3$, oder ob das גן אי gar nichts mit Jahve zu tun hat und ähnlich zu erklären ist, wie oben das

הר־א' erklärt werden mußte. Wäre das Letztere der Fall, dann wäre von vornherein die Möglichkeit der Annahme eines Eigennamens ausgeschlossen. Jes 51 3 „und wird machen wie Eden ihre Wüste und ihre Steppe wie den Garten Jahves" spielt ohne Zweifel auf die Genesiserzählung vom Paradiese an. Ob es aber berechtigt ist, dasselbe auch von dem גן א' in Ez. anzunehmen, darüber sind die Meinungen geteilt. Kraetzschmar S. 216 hält daran fest, daß die „Genesiserzählung im wesentlichen die Grundlage dieses Stückes gebildet hat". Auch Bertholet meint, daß sich die Ezechielstelle „bewußt anlehnt" an die Erzählung der Genesis. Anders Gunkel. Er erblickt in den Andeutungen des Ezechiel eine Anspielung an eine ältere Rezension der Paradiesgeschichte (Schöpfung u. Chaos S. 148, Genesis[3] S. 34), die auf den König von Tyrus übertragen worden sei. Im wesentlichen Gunkel zustimmend behandelt diesen Gegenstand Greßmann (Ursprung der isr.-jüd. Eschatologie S. 116, Archiv f. Rel.-Wissensch. 10, 1907, S. 365). Ist nun aber die dem Ezechiel zugrunde liegende Fassung eine, die weit von der Genesiserzählung in ihrer Auffassung absteht, ist die Idee vom Garten Gottes vielleicht kanaanitisch, wie Greßmann (Arch. 367) vermutet, so ist der Mythus, den Ezechiel hier durchschimmern läßt, gewiß nicht mit dem Namen Jahve verknüpft gewesen. Es wäre dann, wie gesagt, nicht möglich, in dem א' ein nomen proprium zu sehen und dies גן א' in Parallele zu setzen mit גן י' bei Jesaja. (Das letztere scheint bei Greßmann, Arch. 349, nicht genügend berücksichtigt zu sein: „Anderswo hat sich die Bezeichnung Garten Jahves erhalten oder, wie Ez. ihn lieber nennt, Garten Gottes "!). Es läge dann in der Tat nahe, im Hinblick auf das schon behandelte הר א' in Ez 28 14. 16, auch das גן א' auf Rechnung des alten Mythus zu setzen. Aber meiner Ansicht nach liegt in der Sache kein Unterschied zwischen dem גן־י' des Jes. und dem גן א' des Ez. vor. Im Gegenteil scheint hier gerade der Punkt zu liegen, an dem Ezechiel auf die Genesiserzählung hinübergreift. Daß ganz von ihr abgesehen sei, glaube ich nicht. Denn es ist nicht zufällig, daß auch in Ez. der Gottesgarten ausdrücklich עדן genannt wird (28 13. 31 9). Es wäre recht auffallend, wenn auch die „kanaanitische Rezension" der Paradieserzählung, die doch grundverschieden

ist von der Genesiserzählung, sich an den Namen עדן knüpfte. Das wäre wohl beinahe der einzige gemeinsame Zug der beiden „Rezensionen". Die ausdrückliche Nennung von עדן beweist, daß der Anknüpfungspunkt dieser Rede gegen den Tyrischen König in dem Bericht der Genesis liegt, wenn auch andere Elemente, z. B. der הרא', hereinspielen. Es stehen deshalb Jes 51₃ und die Ez.-Stellen auf gleicher Stufe. Anstatt des י' bei Jes. steht in Ez. das Appellativum א'. Man bedenke, daß sich das גן א' nicht bloß in jener „Rezension" findet, sondern auch isoliert steht: 31₈ u. ₉! Ein nomen proprium א' wäre bei der Sachlage in Ez. (s. oben) sehr auffallend.

5. ארון האלהים

Auf Grund des Wechsels von ארון י' und ארון הא' haben Smith (S. 33) und im Anschluß an ihn Budde (S. 32) in I Sam 4—6 zwei verschiedene Quellen festgestellt[1]. Steuernagel, Einleitung in das A. T. S. 330f., hält diese Analyse für unhaltbar. Er weist darauf hin, daß in II Sam 6 die verschiedenen Bezeichnungen der Lade sich in einem einheitlichen Text finden. Kittel hat in Kautzsch[3] bei Aufstellung der Quelle L (bestehend aus den Schichten L und L[1]) keine Rücksicht auf den Wechsel des Gottesnamens bei ארון genommen. Eine Einheitlichkeit in der Betrachtung des Gottesnamenwechsels in Verbindung mit ארון ist demnach noch nicht erzielt.

Steuernagel hat mit seinem Hinweis auf II 6 einen recht bedeutsamen Grund geltend gemacht gegen die Möglichkeit einer Quellenscheidung nach den Gottesnamen bei ארון. Und wenn Kittel mit seiner Auffassung von der Einheitlichkeit[2] von I 4—6 recht hat, so ist in der Tat inbetreff der Gottesnamen bei der Lade eine Schwierigkeit vorhanden. Denn soviel wird aus dem bisher Erörterten bereits hervorgegangen sein, daß in Sam. die Gottesnamen nicht willkürlich wechseln. Es wird das also auch dort, wo die Lade erwähnt wird, nicht zu erwarten sein. Aber die Schwierigkeit ist nur so lange vorhanden, als man in dem הא' ein dem י' gleichwertiges nomen proprium erblickt. Diese Auffassung ist jedoch keineswegs zwingend; im Gegenteil

1) Vgl. dazu Sellin, Einl.[2] S. 68.
2) Vgl. auch Gesch.[2] II S. 31 f.

schafft sie, wie gesagt, Schwierigkeiten. Es ist durchaus erlaubt, das האֲ in Verbindung mit ארון als Appellativum anzusehen. Damit werden sofort alle Schwierigkeiten behoben, und man braucht sich nicht abzumühen, verschiedene Quellen im Hinblick auf die Gottesnamen bei ארון herauszufinden[1]. Ein Schriftsteller kann sehr wohl die beiden Ausdrücke „Lade Jahves" und „Gotteslade" in Abwechslung gebrauchen. Es ist das keine Inkonsequenz, sondern eine stilistisch wohlverständliche Abwechslung des Ausdrucks.

Dann dürfen die folgenden אֲ als Appellativa gelten: Jud 20_{27}. I Sam $3_{3b.}$ $4_{4.}$ $_{11.}$ $_{13.}$ $_{17.}$ $_{18.}$ $_{19.}$ $_{21.}$ $_{22.}$ $5_{1.}$ $_{2.}$ $_{10a.}$ $_{10b.}$ $14_{18a.}$ $_{18b.}$ II Sam $6_{2.}$ $_{3.}$ $_{4.}$ $_{6.}$ $_{7b.}$ $_{12a.}$ $_{12b.}$ $7_{2.}$ $15_{24a.}$ $_{24b.}$ $_{25.}$ $_{29.}$

6. רוח אלהים

Nicht anders ist die רוח אֲ zu erklären[2]. Freilich ist das Material hier sehr gering. רוח אֲ kommt vor I Sam $10_{10.}$ $11_{6.}$ $19_{20.}$ $_{23.}$ Ez 11_{24} fällt weg (s. dazu oben S. 48). Von רוח יְ ist רוח אֲ in keiner Weise verschieden. Beide Ausdrücke werden von ein und derselben Quelle in demselben Sinne gebraucht. I Sam 10_6 und 10_{10} rechnet Kittel in Kautzsch[3] zu K^J. I Sam 10_6 steht: וצלחה עליך רוח יְ, 10_{10} ותצלח עליו רוח אֲ. Will man in dem אֲ ein nomen proprium sehen, so ist das אֲ sehr auffällig, nimmt man es appellativisch, dann besteht keine Schwierigkeit. 11_6 muß vielleicht als textkritisch unsicher ausgeschieden werden. BHK: 2 MSS GTV יהוה. Dann bleiben nur noch drei Stellen. Man kann infolge dessen nur auf die Analogie mit dem bei der Lade Vorliegenden vermutend schließen.

Mit dem bisher Dargelegten habe ich eine Antwort zu geben versucht auf die erste der auf S. 21 aufgeworfenen Fragen: Welche Elohim sind als Appellativa anzusehen? Im Folgenden sollen die Elohim zusammengestellt werden, die in bestimmten Redewendungen stehen.

---

1) Wie schwierig es ist, die verschiedenen Namen der Lade auf verschiedene Quellen zu verteilen, beweist sehr deutlich die Abhandlung von Seyring, Der alttestamentliche Sprachgebrauch in betreff des Namens der sog. Bundeslade, in ZAW 11 (1891) S. 114 ff.

2) Über die רוח אֲ רעה s. S. 34 f.

III. Elohim in bestimmten Redewendungen.

1. כמהפכת אלהים את־סדם ואת־עמורה

Diese Redensart tritt auf Jes 13$_{19}$. Jer 50$_{40}$. Am 4$_{11}$. Sie lautet an allen drei Stellen gleich. Anklänge daran finden sich Dt 29$_{22}$ כמהפכת סדם ועמרה אדמה וצביים אשר הפך יהוה באפו ובחמתו, ferner sicher auch in Jes 1$_{7}$, wo jetzt 𝔐 כמהפכת זרים hat, wofür aber nach allgemeiner Annahme כמהפכת סדם zu lesen ist. Dann Jer 49$_{18}$ כמהפכת סדם ועמרה.

2. כה יעשה־לי אלהים וכה יוסיף

Die Wendung steht I Sam 3$_{17}$. 14$_{44}$. 25$_{22}$. II Sam 3$_{9}$. $_{35}$. 19$_{14}$. I Reg 2$_{23}$. II Reg 6$_{31}$. Mit pluralischem Verb findet sie sich I Reg 19$_{2}$ und 20$_{10}$. Daß יי als feststehender Bestandteil der Redensart anzusehen ist, ist durch diese große Anzahl von Belegen gesichert. Daran kann die Tatsache nichts ändern, daß an zwei Stellen (I Sam 20$_{13}$ und Ruth 1$_{17}$) יי steht. Man muß bedenken, daß Ruth den Gottesnamen יי überhaupt meidet. In I Sam 20$_{13}$ ist die Lesart nicht sicher. LXX^{B} und Luc. haben an dieser Stelle θεος.

3. ברך (קלל) אלהים ומלך

Eine feststehende Formel liegt auch in I Reg 21$_{10}$. $_{13}$ in ברך א' ומלך vor. Das ברך steht euphemistisch für קלל. Daß man es bei dieser Wendung tatsächlich mit einer formelhaften Redensart zu tun hat, erscheint dadurch erhärtet, daß dieselbe Wendung auch Jes 8$_{21}$ vorkommt: וקלל במלכו ובאלהיו, was mit vollem Recht zu den Stellen in den Königsbüchern hinzuzurechnen ist trotz der Suffixe.

4. כמלאך־[ה]א

Eine gebräuchliche Vergleichsformel scheint gewesen zu sein כמלאך־יהוה. Die Bezeichnung für den Engel ist in der

Regel מלאך יי: Jud 2₁. ₄. 5₂₃. 6₁₁. ₁₂. ₂₁ (bis). ₂₂ (bis). 13₃. ₁₃. ₁₅. ₁₆ (bis). ₁₇. ₁₈. ₂₀. ₂₁ (bis). II Sam 24₁₆. I Reg 19₇. II Reg 1₃. ₁₅. 19₃₅. Jes 37₃₆. Hag 1₁₃. Sach 1₁₁. ₁₂. 3₁. ₅. ₆. Mal 2₇. Ps 34₈. 35₅. ₆. I Chron 21₁₂. ₁₅. ₁₆. ₁₈. ₃₀. Dagegen läßt sich für מלאך א eine beachtenswerte Bemerkung machen. מלאך א steht 7mal. Nur 2mal davon steht es im Sinne von מלאך יי. In den anderen 5 Stellen findet es sich in der oben angeführten Vergleichsformel. Jene 2 Stellen sind Jud 6₂₀. 13₉. Im Vergleich steht es I Sam 29₉: אתה בעיני כמלאך אלהים, II Sam 14₁₇: כי כמלאך האי כן אדני המלך, II Sam 19₂₈: ואדני המלך כמלאך האי, II Sam 14₂₀: ואדני חכם כחכמת מלאך האי, Jud 13₆: ומראהו כמראה מלאך האי. Es ist unmöglich, bei dieser Verteilung der Gottesnamen keine Gesetzmäßigkeit anzunehmen. Es kann kein Zufall sein, daß gerade die Stellen, in denen ein Vergleich vorliegt, א setzen. א ist also an diese Vergleichsformel, die ebenso sprichwörtlich gewesen sein mag, wie die anderen Redensarten, fest gebunden. Daran ändert auch der Umstand nichts, daß Sach 12₈, scheinbar im Gegensatz zu unserer Behauptung, כמלאך יי steht. Man beachte den Zusammenhang! Die Stelle lautet: ובית דויד כא כמלאך יהוה לפניהם. Es geht daraus hervor, daß schwerlich überhaupt כמלאך א stehen konnte, nachdem soeben ein Vergleich mit א gebracht war. „Wie Elohim, wie der Engel Elohims" ist nicht denkbar. Vielleicht ist es zur Setzung der Wendung dadurch gekommen, daß dem Verfasser die Redensart כמלאך א vorschwebte, daß sie jedoch durch den Ausdruck כא in gewissem Sinne vorweggenommen und dann durch das כמלאך יי ergänzt wurde, wobei יי gesetzt wurde, da א eben gebraucht war. — Daß Jud 6₂₀ und 13₉ מלאך האי außerhalb des Vergleiches steht, kann an dem sonst so klaren Tatbestand nichts ändern. Gegen die 19 מלאך יי können diese 2 entscheidend nicht ins Gewicht fallen. Im Gegenteil, jene 19 מלאך יי machen gegen die beiden מלאך האי mißtrauisch. Noch mehr wird man die Ursprünglichkeit der beiden Stellen, zumindest von 6₂₀, in Zweifel ziehen, wenn man nach ihrer textkritischen Sicherheit fragt. Zu 6₂₀ bemerkt BHK: 𝔊^{AL}𝔖^{L}𝔊^{h} al יהוה und zu 13₉: 𝔖^{L}𝔊 יהוה. Doch wird es späterer Untersuchung vorbehalten bleiben, inwieweit man auf Grund dieser Textzeugen zur Änderung berechtigt ist. Will man an dem האי des 𝔐

festhalten, so ist zunächst keine andere Möglichkeit, als die beiden Stellen als Eigennamen zu fassen, wenn man nicht etwa eine Parallelerscheinung annehmen will zu dem über den Gottesnamenwechsel bei ארון und רוח Gesagten.

5. עשה חסד א' עם

ist ebenfalls eine feststehende Formel. Sie kommt 3mal vor, einmal davon ist sie allerdings mit י' gebraucht. Die Stellen sind: II Sam 9₃: ואעשה עמו חסד א'.

II Sam 2₅: 𝔐 hat jetzt עשיתם החסד הזה עם. LXX liest dafür unsere Wendung. LXX^{A} (LXX^{B} fehlt an dieser Stelle) hat: *πεποιηκατε το ελεος του θεου επι τον κυριον* . . . . . LXX hat also חסד א' für חסד הזה. Die Lesung der LXX ist darum wahrscheinlicher, weil die anderen beiden Stellen einen Gottesnamen mit חסד verbinden und man diesen auch hier erwartet. Für die Lesart von LXX^{A} treten ein: Budde, Smith, Gesenius-Buhl[15].

I Sam 20₁₄: ולא־תעשה עמדי חסד י'. Dazu bemerkt Budde mit Recht: „חסד י', die Güte Jahves, ist sehr auffallend, ganz anders als חסד א' Gottesgüte II 9₃ 2₅ (LXX). Man wird entweder א' lesen, oder י' mit LXX^{B} streichen müssen". LXX^{B} liest: *ποιησεις ελεος μετ' εμου.* Eine Streichung des י' erscheint allerdings in Hinblick auf die beiden andren Stellen wenig rätlich. Es hindert dieses י' nicht, die Lesart in der ursprünglichen Formel א' anzunehmen, mag auch י' manchmal dafür eingesetzt worden sein. Das Material ist zu gering, um Entscheidendes auszumachen.

6. Bewertung der Elohim in diesen Redewendungen.

Auf S. 21 wurde die Notwendigkeit betont, die א', die innerhalb einer feststehenden Redensart auftreten, einer besonderen Untersuchung zu unterziehen, da sie, gebunden, nicht mit dem sonst vorkommenden nomen proprium א' auf eine Stufe gestellt werden dürfen.

Daß in diesen Formeln der Gottesname א' angewendet wird, kann, wie das schon öfters hervorgehoben worden ist, kein Zufall sein. Die nächstliegende Erklärung ist die: diese Redensarten sind nicht entstanden in Beziehung auf Jahve.

Die, die diese Formeln zuerst gebrauchten, wandten sie an auf Elohim. Was aber ist unter diesem Elohim zu verstehen? Es gibt nur zwei Möglichkeiten: entweder ist dieses Elohim als wirklicher Plural gemeint, dann verdanken diese Formeln ihre Entstehung Leuten mit polytheistischem Anschauungskreis. Oder Elohim ist appellativisch zu nehmen, so daß es also bezogen ist auf die „Gottheit" im allgemeinen. Dann könnten die Formeln auch entstanden sein bei Monotheisten.

Eingehend haben sich mit der zuerst genannten Formel etc. ... כמהפכת beschäftigt Kraetzschmar, Der Mythus von Sodoms Ende, ZAW 17 (1897) S. 87 f., und Eerdmans, Alttestamentl. Studien I S. 36 und 71. Kraetzschmar wirft bei der Besprechung der Erzählung von Sodoms Ende Gen 18_1—19_{28}, wo Jahve als Urheber des Untergangs der beiden Städte betrachtet wird, die Frage auf, ob wirklich hier ein ursprünglicher Jahvemythus vorliege. Die Frage sei berechtigt; denn es habe sich ja mehr und mehr als gesichert herausgestellt, daß eine Anzahl Mythen, die im Alten Testament von Jahve erzählt sind, heidnischen Ursprungs seien und daß die Züge der Sage lediglich auf Jahve übertragen worden seien. Daß dies auch für die Sodomsage gelte, erschließt Kraetzschmar aus der Formel etc. ... כמהפכת. Er gibt folgende Beweisführung: „Hierbei fällt sowohl die seltsame Infinitivbildung nach der Form maf'ilatu auf, die ganz unhebräisch ist, als auch der ständige Gebrauch des Gottesnamens יי, auch in sonst jahvistischer Umgebung. Derselbe ist so eng mit der Phrase verwachsen, daß z. B. selbst Amos, der sonst dafür stets יי (52mal) oder אדני יי (19mal), יי אלהי צבאות (5mal) u. ä. setzt, ihn hier — das einzige Mal in seiner Schrift — verwendet. Er hat dies gewiß unbewußt getan, eben nur, weil יי nun einmal in dieser Wendung heimisch war. Aber gerade das spricht dafür, daß diese Formel uralt ist, denn sie war damals schon versteinert. Sie ist sicher viel älter als die Aufzeichnung von Gen 18. 19, und man darf daraus weiter schließen, daß sie die Erinnerung an die ursprüngliche Form der Erzählung treuer bewahrt hat als die dort gebotene Überlieferung. Dann aber ist die Geschichte ursprünglich von einem Elohim und nicht von Jahve erzählt worden, und zwar im Kreise von Leuten, die eine mit dem Hebräischen verwandte, aber nicht völlig

identische Sprache redeten". Die Erzählung gehe auf eine „kanaanitische Lokalsage" zurück, „deren Held irgend ein Elohim der Kanaaniter war, mag es Baal oder ein anderer Gott gewesen sein, dessen Erbschaft Jahve später angetreten hat". In einer Anmerkung fügt Kraetzschmar bei, daß er auch das Elohim in der starren Schwurformel ... כה יעשה א' וכה יוסיף als einen Beweis dafür betrachte, daß sie samt dem sie versinnbildlichenden Ritus auf nichtjahvistischem Boden entstanden sei.

Viel weiter gehende Schlußfolgerungen zieht Eerdmans aus dem Vorhandensein der Formel etc. ... כמהפכת bei Amos. Amos gebrauche nur an einer Stelle Elohim, und da bezeichne es nicht den Gott Israels, sondern „die Götter" im allgemeinen. Diesen Elohim schreibe Amos die Zerstörung Sodoms zu (S. 36). Die polytheistische Fassung der Zerstörungsgeschichte sei noch bei Amos vorhanden; denn „Jahve schreibt sie 4 11 nicht sich selbst, sondern den Elohim zu, als er sagte: הפכתי בכם כמהפכת א'". Mit Amos stimmen ganz überein Jes 13 19 und Jer 50 40. Erst später, Deut. 29 22 und Ez 16 48 ff sei die Vorstellung von Gen 18. 19 vorhanden (S. 71)[1].

Diese Gedankenführung Eerdmans' ist sehr anfechtbar. Es ist zunächst nicht angängig, aus der Gegenüberstellung von Am 4 11, Jes 13 19, Jer 50 40 auf der einen Seite und Deut 29 22. Ez 16 48 ff andrerseits eine Folgerung dahingehend zu ziehen, daß diese beiden Gruppen eine verschiedene Vor-

---

1) Die Deutung, die Zimmermann a. a. O. S. 17 gibt (die Auffassung Zimmermanns findet sich auch bei Ehrlich, Randglossen 4, zu Jes. 1 3 19), daß nämlich diese Stellen in die Fälle einzureihen seien, in denen „der Gebrauch Elohims als Bestimmungswort zur Bezeichnung alles Übermenschlichen, Übermächtigen, Hohen, Göttlichen" (= eine „große Zerstörung") festzustellen ist, lehnt Eerdmans ab. Er hält diese Deutung für unzulässig, „weil א' nur das Subjekt sein kann und את סדם das Objekt ist". Dieser Einwand ist sicherlich nicht ohne weiteres zu entkräften. In der Tat liegt die Sache hier etwas anders als in jenen Stellen, die Zimmermann als Parallelen anführt, wie חרדת א' u. a., da hier ein von dem מהפכת abhängiges Objekt steht. Man könnte zugunsten Zimmermanns darauf hinweisen, daß dieser Akkusativ lediglich deshalb an die Stelle eines Genetivs getreten ist, weil das zwischen verbaler und nominaler Deutung (s. König, Lehrgebäude II_2 § 233b, Gesenius-Kautzsch[27] § 115d) schwankende מהפכת dazu verführte. Um so näher lag die verbale Auffassung, als dadurch das Hintereinander von zwei Genetiven vermieden wurde.

stellung von der Zerstörungsgeschichte haben müssen, weil sie verschiedene Gottesnamen haben. Man darf keinesfalls außer acht lassen, wie es Eerdmans tut, daß Amos, Jes., Jer. wörtlich übereinstimmen, während Ez. und Deut. ihrer Meinung in anderen Worten Ausdruck geben. In Ez 16 48ff (חי־אני נאם אדני יהוה אם־עשתה סדם ...) wird jene Formel gar nicht berührt. In Deut 29 22 ergibt sich die „jahvistische" Fassung für Eerdmans aus den Worten: אשר ... כמהפכת סדם ועמרה הפך יהוה. Sollte man diese Ausdrucksweise wirklich auf eine Stufe stellen können mit כמהפכת א' את סדם ואת עמרה? Diese Formel klingt zwar hier an. Aber nun nicht etwa in „jahvistischer" Form! Sie ist hier lediglich unvollständig gebraucht, ohne א'. Daß die Formel so kurz, ohne den Gottesnamen gebraucht wurde, beweist Jer 49 18, eine Stelle, die Eerdmans gar nicht heranzieht![1] Dort heißt es: כמהפכת סדם ועמרה ושכניה אמר יהוה. Man vergleiche auch Jes 1 7, wo wahrscheinlich auch die abgekürzte Redensart ohne א' zu lesen ist (s. oben S. 52). Das Wegbleiben von א' in Jer 49 18 und Jes 1 7 beweist weiter nichts, als daß die Formel bald mit, bald ohne א' gebraucht wurde. Und Deut 29 22 liegt die Formel ohne א' vor, genau wie in Jer 49 18. Daß daran gefügt ist אשר הפך י', kann nicht veranlassen, diese Formel in Deut 29 22 jahvistisch zu nennen im Gegensatz zu Am 4 11, Jes 13 19, Jer 50 40. Wollte man Deut 29 22 mit diesen drei Stellen in Parallele setzen, so müßte die Stelle lauten: .... כמהפכת י'. Das ist aber nicht der Fall! Man darf nicht aus einer stereotypen alten Formel und aus einer späteren Paraphrasierung derselben gleichwertige Schlüsse ziehen wollen. Es ist Eerdmans' Fehler, daß er im Grunde den formelhaften Charakter in Am 4 11, Jes 13 19, Jer 50 40 gar nicht in Rücksicht zieht.

Ohne weiteres wird man Eerdmans zugeben, daß in Deut 29 22 und Ez 16 48ff. die „jahvistische" Vorstellung von Gen 18 und 19 vorhanden ist. Deut 29 22 redet ja ausdrücklich von

---

1) Wenn man an dieser Stelle den Spuren Eerdmans' folgen wollte, müßte man wohl annehmen, daß Jeremja von einer elohistischen Fassung gar nichts weiß, sonst würde er das Elohim nicht weggelassen haben, wenn so kurz darauf Jahve folgt. Er hätte vielmehr gerade, weil er nur von einer Zerstörung weiß, die ein Gott, welcher von Jahve verschieden ist, herbeigeführt hat, das Elohim auf keinen Fall weggelassen.

einer Zerstörung durch Jahve (אשר הפך י׳). Aber wenn Eerdmans zu Am 4₁₁ behauptet: „Jahve schreibt sie (die Zerstörung) nicht sich selbst, sondern den Elohim zu", so verkennt er, daß das, was Deut 29₂₂ „erzählt" ist, hier in einer alten erstarrten Formel zum Ausdruck gebracht wird. Man möchte beinahe von einem terminus technicus reden! Aus althergebrachten Formeln, die, im Volke wurzelnd, ohne Reflexion auch von den Propheten dem Volke gegenüber angewendet wurden, religionsgeschichtliche Folgerungen inbetreff derer zu ziehen, die sie gebrauchten, ist unmöglich. Das א׳ läßt keinen Schluß auf die Denkart von Amos, Jesaja und Jeremja zu — sollten auch Jesaja und Jeremja nur eine Zerstörung durch „die Elohim" kennen? Erkennen sie überhaupt Elohim außer Jahve an? Diese Frage ist nicht mit einem Wort erledigt! Es könnte das א׳ innerhalb dieser Formel schließlich auch in Deut. und Ez. stehen, ohne dafür Zeuge zu sein, daß Deut. und Ez. eine Zerstörung nicht durch Jahve, sondern durch Götter kannten. Die Anwendung der Formel beweist nicht, daß man Jahves Wirken bei der Zerstörung als ausgeschlossen ansah.

Wie soll nun das א׳ erklärt werden? Sicherlich hat Kraetzschmar recht, wenn er daraus, daß Amos, der sonst kein einziges א׳ hat, diese Formel mit א׳ als eine bereits erstarrte gebraucht, einen Rückschluß zieht auf hohes Alter. Darin hat ferner Eerdmans sehr recht, daß diese Wendung die Erzählung von Gen 18. 19 nicht kenne. Nur gilt das eben nicht von Amos, sondern von der Zeit, die diese Formel prägte. Wäre die Formel in Kreisen entstanden, denen die Genesiserzählung geläufig war, mit Jahve als Urheber der Katastrophe von Sodom, dann wäre das א׳ sehr auffällig. Die Formel muß sich gebildet haben in einer Zeit vor der Entstehung der Erzählung mit Jahve. Die schriftliche Fixierung der Genesiserzählung darf man nicht als Grenze auffassen, da ja diese schriftliche Fixierung erst Ergebnis eines Traditionsprozesses ist. Muß darnach die „jahvistische" Fassung der Sodomerzählung schon alt sein, so wird die elohistische Formel in noch frühere Zeit hinaufgerückt werden müssen. Ferner muß bedacht werden, daß in der Erzählung von der Zerstörung Sodoms und Gomorrhas eine Sage vorliegt, die im Lande selbst

entstanden sein muß, die nicht von fremdher ins Land mitgebracht worden sein kann[1], da sie an einer bestimmten Örtlichkeit haftet. Es muß also angenommen werden, daß in Kanaan eine Erzählung vom Untergang der beiden Städte entstand. Diese sah als Urheber der Zerstörung אלהים an. Sie muß lange in dieser „elohistischen" Form bestanden haben, sonst hätte sich nicht eine solch stereotype Redensart aus ihr entwickeln können. Mit der Zeit erfuhr sie eine Umbildung und wurde auf Jahve übertragen, in dieser Form dann schriftlich fixiert. Bei der Zähigkeit, mit der mündlich überlieferte Erzählungen in ihrem alten Bestand erhalten werden, ist es einleuchtend, daß ein solcher Prozeß sehr lange Zeit gebraucht hat und zwischen der Einwanderung der Hebräer und der schriftlichen Fixierung der „jahvistischen" Erzählung schwerlich unterzubringen ist. Darum bleibt kein anderer Weg übrig als der, daß die Sage nicht erst nach der Einwanderung der Israeliten in Kanaan entstanden ist, sondern daß sie von den Israeliten vorgefunden wurde. Sie ist also nicht israelitisches, sondern kanaanäisches Gut[2]. Die Sage wurde von den Israeliten auf Jahve übertragen, die im kanaanitischen Sprachgebrauch umlaufende Formel übernommen. Merkwürdigerweise jedoch wurde das 'א beibehalten und nicht durch 'י ersetzt. Aber im Grunde hat die Übernahme der Formel mit der Übernahme der Sage gar nichts zu tun. Die Übernahme

---

1) Gunkel, Genesis[3] S. 215 behauptet, die Sage könne sich ursprünglich nicht auf eine Örtlichkeit am Toten Meer bezogen haben, da sie von Feuer und Erdbeben berichte, aber nichts vom Wasser sage (im Anschluß an ihn ebenso Meyer, Die Israeliten und ihre Nachbarstämme S. 71). Gewiß ist der Umstand auffallend, daß vom Wasser nichts erwähnt wird. Aber Gunkel löst die Schwierigkeit auf diese Weise nicht, denn es erhebt sich sofort die Frage, wie denn diese Sage gerade auf die Gegend am Toten Meer übertragen werden konnte, die doch dazu keinen Anhalt bietet. Damit ist die ganze Schwierigkeit wieder da. (Auch Procksch, Genesis S. 126, lehnt die Auffassung Gunkels ab.) — Übrigens hat diese Streitfrage auf die Untersuchung keinen Einfluß. Auch wenn die Sage zugewandert ist, muß die Formel in Kanaan entstanden sein, nachdem die Sage auf Sodom und Gomorrha übertragen worden war.

2) Inwieweit die unnormale Infinitivbildung als Beweis für den ursprünglich kanaanäischen Charakter der Redensart dienen kann, muß dahingestellt bleiben, da wir zu wenig Material in dieser Richtung haben, um Sicheres sagen zu können.

der Formel ist ein rein sprachlicher Vorgang. Es ist bekannt, daß in Kanaan ein dem hebräischen verwandter Dialekt geherrscht hat, und daß manches Element dieses Dialektes in das Hebräische übergegangen ist. Die Formel .... כמהפכת ist sicherlich eine häufig gebrauchte Redensart bei den Kanaanitern gewesen, die sich im Verkehr auch bei den Hebräern eingebürgert hat. Gerade gewisse Vergleiche erhalten sich in der volkstümlichen Redeweise mit großer Festigkeit, was auch in unserer Sprache zu beobachten ist.

Mit all dem ist aber 'א noch nicht erklärt. Kraetzschmar hält das 'א für „irgend einen אלהים der Kanaaniter, mag es Baal oder ein anderer Gott gewesen sein". Eerdmans nimmt 'א als ein Zeichen dafür, daß die Sage einst polytheistischen Charakter getragen hat. Die Auffassung von Kraetzschmar wird in dieser Form kaum annehmbar sein, da die lokalen Gottheiten der Kanaaniter schwerlich die Bezeichnung אלהים trugen, man würde vielmehr בעל erwarten. Viel wahrscheinlicher ist die Annahme eines ursprünglich polytheistischen Charakters des 'א. Es geht aus der jetzigen Gestalt der Erzählung mit Deutlichkeit hervor, daß die „drei Männer" ursprünglich als gleichstehend gedacht sind, sie handeln und reden alle drei, es ist nicht einer ihr Anführer. Die spätere Gestalt hat aus den drei Männern Jahve und zwei Boten gemacht. Nichts ist berechtigter, als jenes 'א in der Formel mit der älteren Fassung der Sage in Verbindung zu bringen. Die Sage war also einst polytheistisch.

Nur ist die eine Frage zu beantworten: wie lange fühlte man das 'א in der Formel als polytheistisch? Daß Amos mit dem 'א etwa noch polytheistische Gedanken verband, ist oben gegen Eerdmans bereits zurückgewiesen worden. Sobald man sich einmal die Sage von Jahve erzählte, hat man sicher in dem 'א nicht mehr „Götter" gesehen. Ja, man muß noch weiter gehen: ist es denkbar, daß die Formel als Ausdruck des Polytheismus übernommen wurde? Hier setzt zur Erklärung ein — und wird zugleich auch bestätigt — das, was Kittel, Gesch. I² S. 196, ausführt: „Mußte man nun bisher mit der Möglichkeit rechnen, daß in der hinter dem Alten Testament liegenden semitischen-kanaanäischen Vorzeit, welche die hebräische Sprache und mit ihr das Wort

elohim schuf, dieser Pluralis lediglich aus der Erfahrung von einer Mehrheit göttlicher Wesen, also aus schlechtweg polytheistischen Gedanken geflossen sei, so haben uns die Amarnatexte auch darin eines anderen belehrt. Sicherlich bestand diese rein polytheistische Betrachtungsweise in weiten Kreisen und bei der großen Menge der Kanaanäer innerhalb der Amarnazeit. Aber der Umstand, daß gelegentlich auch hier schon die Mehrheitsform „Götter" (ilani) zur Bezeichnung nur eines Gottes oder einer göttlichen Person gewählt wird, zeigt uns zugleich unverkennbar, daß in einer geistigen Oberschicht schon damals auch die andre Betrachtungsweise ihre Vertreter gefunden hatte". In der Tat läßt sich nur durch die Annahme, daß eine Zeitlang 'א in der Bedeutung nach zwei Seiten hin schwankte, die Tatsache erklären, daß die ursprünglich polytheistische Formel übernommen wurde und weiterlebte, auch als die Sage von Jahve erzählt wurde. Daß die Formel aber für immer in polytheistischem Sinne tradiert worden sei (Eerdmans), halte ich für ausgeschlossen.

Dann aber fragt es sich, in welchem Sinne sie weiter gelebt habe. Ist 'א schließlich innerhalb der Formel gleichbedeutend mit 'י geworden? Das ist unmöglich aus dem einfachen Grunde, weil sie stereotyp mit 'א vorkommt und selbst Amos, der sonst nur 'י hat, 'א braucht. Wäre 'א als vollwertiges nomen proprium, auf einer Stufe mit Jahve stehend, angesehen worden, dann wäre ein solcher Tatbestand auffallend. Es hätte sich dann doch auch in der Formel 'י einbürgern müssen! Meiner Ansicht nach ist nur eins möglich: das 'א ist auch in dieser Formel appellativisch und nicht ein Eigenname. Es wurde von den Späteren begrifflich gefühlt. Bei einer allgemein gebräuchlichen Redensart ist das das Natürliche. —

Ganz analog ist die Entwicklung der übrigen Redensarten zu denken. Sie sind uraltes Gut, von den Hebräern in der volkstümlichen Redeweise von der kanaanitischen Bevölkerung angeeignet. Das 'א trägt ursprünglich polytheistische Färbung, geht über in monotheistische Denkweise und wird dort als Gattungsbegriff weiter geführt. Da nun taucht die Vermutung auf, daß auch die oben in Abschnitt I und II behandelten „Appellativa" einen ähnlichen Weg gegangen sein könnten. Doch davon später!

7. Überreste anderer Redewendungen mit Elohim?

Es liegt die Annahme nahe, daß die angeführten Redensarten nicht die einzigen gewesen sind, die sich aus alter Zeit, in der sie sich mit dem Gottesnamen אֲדֹנָי gebildet haben, in die spätere fortpflanzten. Daß wir so wenige besitzen, liegt einesteils an dem geringen Material, auf das wir angewiesen sind. Andrerseits ist zu bedenken, daß sich diese Redensarten mit אֲדֹנָי allmählich werden verloren haben, wenn sie sich nicht auf den Gebrauch von Jahve umbildeten, was oft geschehen sein mag. Es darf auch die Möglichkeit nicht grundsätzlich für ausgeschlossen gelten, daß der Gebrauch von appellativischen אֲדֹנָי und von יְהוָה nebeneinander herging (nicht etwa von Eigenname אֲדֹנָי und von יְהוָה; denn das erscheint nach dem, was oben über die Umbildung des אֲדֹנָי zu einem Appellativum ausgeführt worden ist, nicht möglich!). Das fand sich ja bereits bei den Formeln ... כה יעשה und עשה ... חסד. Gehört dann der Gebrauch von יְהוָה überhaupt zur Eigentümlichkeit eines Buches, so ist es leicht möglich, daß das alte אֲדֹנָי stark zurücktritt. Doch können das nur Vermutungen sein, das Material ist, wie gesagt, zu gering. Auch ist es nur eine Vermutung, die sich in bezug zweier weiterer Redewendungen aufdrängt: Es muß auffallen, daß bei der Wendung נתן א' ביד öfters אֲדֹנָי steht neben יְהוָה. Mit אֲדֹנָי findet sich diese Wendung Jud 8_3 18_{10}. I Sam 23_{14}, dazu darf man, trotzdem ein anderes Verb steht — der Sinn wird dadurch nicht verschoben —, rechnen: I Sam 23_7 (נכר) und I Sam 26_8 (סגר). Zu der Annahme, daß wir es auch hier vielleicht mit einer sprichwörtlichen Wendung zu tun haben, gibt besonders der Umstand Anlaß, daß das אֲדֹנָי bei allen Stellen mit Ausnahme von Jud 18_{10} ganz unvermittelt in jahvistischer Umgebung auftaucht. Darum wird es schwer, an einen bloßen Zufall zu glauben.

Ob man Ähnliches bei כי הא' עמך (I Sam 10_7) und עם־א' (I Sam 14_{45}) vermuten darf? Jedenfalls liegt in einer solchen Verbindung die appellativische Auffassung am nächsten![1]

---

1) Inwieweit man bei der Wendung אלהים ואנשים in Jud $9_{9.13}$ von einer feststehenden „Redensart" sprechen kann, bleibe dahingestellt. Die allgemeine Auffassung dieses אֲדֹנָי ist die pluralische. Soviel ist sicher, daß mit

IV. Elohim in den übrigen Stellen.

Eine Anzahl der in der Übersichtsliste namhaft gemachten Elohim sind bisher noch nicht berücksichtigt und bedürfen noch der Untersuchung:

Jos 24_{26}: ספר תורת א׳. Die appellativische Deutung des א׳ ist möglich. Da es das einzige א׳ ist, das im ganzen Josuabuch bestehen bleibt (falls die oben gemachten Ausführungen richtig sind!), wird auf die Weise das sonst auffallende א׳ gut erklärt.

Jud 9_{23}: וישלח א׳ רוח רעה erinnert an das S. 34 f. über רוח רעה Gesagte. Allein, die Stelle kann nicht zu jenen gestellt werden; denn es heißt dort ausdrücklich, daß die böse רוח komme מאת י׳. Es ist vielmehr das א׳ in diesem Falle als nomen proprium anzusehen.

Jud 20_{2} עם האֱ׳ kann in begrifflichem Sinne aufgefaßt werden.

Jud 16_{28}: Ein auffallendes, den Fluß des Satzes störendes האֱ findet sich an dieser Stelle: ויקרא שמשון אל־יהוה ויאמר אדני יהוה זכרני נא .... הפעם הזה האֱ׳ ואנקמה etc. Die Lösung der Schwierigkeit, die das überflüssige האֱ׳ bietet, sucht man jetzt im allgemeinen darin, daß man das an dieser Stelle falsche הזה (Geschlecht!) aus einem früheren יהוה entstanden sein läßt und dann האֱ׳ streicht. Jedenfalls ist soviel sicher, daß hier das האֱ׳ sehr zweifelhaft ist.

I Sam 3_{3a}: In dem נר א׳ ist das א׳ ohne weiteres als appellativisches zu nehmen. Nicht nur, daß an sich ein nomen proprium in dieser Zusammensetzung ganz unwahrscheinlich erscheint (man kann schwerlich dafür einsetzen נר י׳!), sondern auch aus äußeren Gründen. I Sam 3 hat häufiges י׳, dagegen

---

dem א׳ nicht Jahve gemeint sein kann. „Diese Wendung stammt aus alter Zeit, in der in naiver Weise das Opfer als Speise der Gottheit angesehen wurde." (Nowack).

nur 3 'א. Diese verteilen sich so: V. 3a 'נר א; V. 3b 'ארון א; V. 17 etc. 'כה יעשה־לך א. Die zwei letzten 'א sind schon für Appellativa erklärt, für 'נר א ist keine andere Erklärung angebracht.

I Sam 10$_9$: ויהפך־לו א' לב אחר. Will man diesen Satz nicht einfach mit Budde, Nowack, Kittel in Kautzsch^3 aus dem Zusammenhang ausscheiden — was wohl das Gegebene ist —, so wäre 'א hier nomen proprium.

II Sam 2$_{27}$ 'חי הא ist nicht haltbar. Die Formel lautet sonst stets (an ca. 50 Stellen) 'חי ו[1]. Darum hat ohne Zweifel hier LXX die richtige Lesart 'חי ו bewahrt.

II Sam 14. Der Wechsel der Gottesnamen in diesem Kapitel hat der Erklärung Schwierigkeiten bereitet. Budde (S. 264) glaubt die scheinbare Unregelmäßigkeit im Gebrauch von 'ו und 'א so lösen zu müssen: „Es zeigt sich, daß David 'ו sagt (V. 11), ebenso das Weib, wenn es von Davids Gott spricht (V. 11. 17), überall sonst dagegen 'א. Irgendwie spielt da schriftstellerische Scheu hinein, wahrscheinlich die nachträgliche, den heiligen Namen in solchen Lügen-Reden mißbrauchen zu lassen". Die Verse, die in Betracht kommen, zeigen folgenden Zusammenhang:

V. 11 das Weib: יזכר־נא המלך את־יהוה אלהיך
V. 11 David: 'חי ו
V. 13 das Weib: warum hast du solches im Sinne 'על־עם א.
V. 14 das Weib: לא־ישא א' נפש וחשב מחשבות לבלתי ידח ממנו נדח
V. 16 das Weib: . . . . der darnach trachtet, mich und meinen Sohn hinwegzutilgen 'מנחלת א.
V. 17 das Weib: כי כמלאך הא' כן אדני
V. 17 das Weib: ויהוה אלהיך עמך
V. 20 das Weib: 'כחכמת מלאך הא

Demnach sagt David nur an einer Stelle 'ו (V. 11), wobei Budde ganz außer acht läßt, daß dort gar nicht 'א stehen kann, also gar keine Wahl war im Gottesnamen. Die Formel lautet ja stets, wie soeben zu II Sam 2$_{27}$ bemerkt worden ist 'חי ו! Ferner ist es unrichtig, die 'א 17a und 20 mit heranzuziehen. Der gewöhnliche Ausdruck ist nach dem auf S. 52 f Gesagten

1) Nur Hi 27$_2$: etc. 'חי אל חסיר;

כמלאך יהוה. Also auch hier war keine Wahl im Gottesnamen. Es sind bei diesen beiden Versen andere Gründe zur Setzung von יהוה maßgebend gewesen, als sie Budde annimmt. Auch für V. 14 ist das Auftreten von יהוה schon aus andrem Grunde erklärt (s. S. 29): es steht infolge der Allgemeinheit des Satzes. — Für die übrigbleibenden Stellen läßt sich auf den ersten Blick feststellen, daß sich die יהוה-Stellen ganz wesentlich durch ihre Allgemeinheit von den יי-Stellen unterscheiden. Die Jahvestellen reden von einer engen Beziehung zum bestimmten persönlichen Gott Jahve: denke an Jahve, deinen Gott! (V. 11) und Jahve, dein Gott sei mit dir! (V. 17). Dagegen עם יהוה, ganz allgemein: „Gottesvolk" und נחלת יהוה „Gotteseigentum" (V. 13. 16). Faßt man diese beiden יהוה appellativisch und beachtet man das zu den übrigen יהוה schon früher Bemerkte, so ist der Wechsel der Gottesnamen befriedigend erklärt.

Jes 53$_4$: מכה יהוה. Das יהוה kann hier appellativisch aufgefaßt werden. Duhm übersetzt in diesem Sinne „Gottgeschlagener".

Jes 58$_2$: קרבת יהוה יחפצון. יהוה ist hier meiner Ansicht nach gen. objectivus, nicht subjectivus. Duhm betont mit Recht, daß man יי erwarten müßte, wenn man den Genetiv als gen. subj. auffassen wollte. קרבת יהוה ist in Parallele zu setzen zu dem auf S. 41 behandelten בקש יהוה; יהוה ist appellativisch.

Jer 10$_{10}$: ויהוה יהוה אמת. Die allgemein übliche Auffassung dieser Stelle ist: „Jahve ist Gott in Wahrheit". Also ist יהוה nomen appellativum.

Sach 12$_8$: ובית דויד כאלהים. Die appellativische Deutung ist hier ohne Zweifel die richtige, das ergibt sich aus dem darauffolgenden interpretierenden כמלאך יי. Vgl. S. 53.

Mal 2$_{15}$: זרע־אלהים ist dem Sinne nach dunkel. Nach Wellhausen ist der „Samen Gottes" soviel wie „Kinder". Dasselbe sagt Nowack. Marti (Kautzsch^3) bringt es in Beziehung zu Esra 9$_2$ זרע הקדש „Kinder jüdischen Blutes". König, Syntax § 309 l, betrachtet dies אלהים ähnlich wie an anderen Stellen (s. S. 29) als Ausdruck des gradus superlativus. Damit wäre das אלהים appellativisch ausgelegt. Keine der Erklärungen kann jedoch

auf Sicherheit Anspruch machen. Das אל muß also als unsicher in der Bedeutung aus der Betrachtung wegfallen.

Ps 3₈: אין ישועתה לו בא־אל. Man muß zunächst auf die textkritische Unsicherheit dieses אל hinweisen. Cheyne, Book of Psalms I S. 11, bucht folgendes: „בא־אל Targ. Aqu. Sym. Hier. More suitably באלהיו LXX. Theod., but best: באלהיך Peš." Sicherlich ist 𝔐 textkritisch anfechtbar. Will man trotzdem an der Lesart בא־אל festhalten, so würde man diese Wendung „für ihn gibt es keine Hilfe bei Gott" am besten mit Baethgen so auslegen: „ kein Gott kann ihm helfen". Damit ist das אל als Gattungswort erklärt. Duhm sagt: „אל, nicht Jahve, weil letzteres in diesem feindseligen Satz zu warm geklungen hätte". Damit wäre das אל ungefähr in der Richtung erklärt, die für die Elohim beim Ausdruck des allgemeinen Verhältnisses zur Gottheit geltend gemacht werden mußte: es ist hier nicht von dem persönlichen religiösen Verhältnis des Bedrängten zu Jahve die Rede. In den oben angeführten abweichenden Lesarten ist übrigens die appellativische Auffassung enthalten.

Ps 5₁₁: האשימם אל יפלו ממעצותיהם. Dieses אל bietet innerhalb des jahvistischen Psalmbuches Schwierigkeiten. Duhm hilft sich so: „ungeduldig begehrt der Dichter, Gott, wie er im Zorn statt Jahve sagt, möge ihnen endlich das Urteil sprechen". Warum אל im Zorn eher am Platze ist. als יי, ist jedoch nicht einzusehen. אל kann so nicht erklärt werden. Textkritisch läßt sich nichts gegen das אל einwenden. Es muß als Unregelmäßigkeit innerhalb des I. Psalmbuches stehen bleiben. Ebenso steht es mit den beiden אל

Ps 7₁₁. ₁₂: beide sind Eigennamen. 10b—12 scheidet Duhm als Zutat aus, scheinbar hauptsächlich wegen der auffälligen אל.

Ps 25₂₂ ist Zusatz. Die פ-Strophe kann nur als ein Anhängsel betrachtet werden. Das אל kommt also nicht in Frage.

Ps 36₈: אל ist hier deutlich nomen proprium, darum auffallend in dem jahvistischen Psalmbuch. Baethgen sieht in אל einen späteren Zusatz, Duhm erklärt das אל als eine Textverderbnis aus אליך יבאו בני. Die beste Lösung wird vielleicht die sein, daß das יי am Ende vom V. 7 zu V. 8 hinübergezogen wird (vgl. BHK), dann ist אל überflüssig. Jedenfalls kann man diesem אל eine allzu große Bedeutung nicht beimessen,

da, wie das unsichere Metrum zeigt (s. BHK), wahrscheinlich irgendwelche nachträgliche Änderungen im Text vorliegen.

Nach diesen Ausführungen kann keine besondere Bedeutung den nachfolgenden אֲ zuerkannt werden: Jud 16_{28} (הָאֲ ist wahrscheinlich zu streichen), I Sam 10_{9} (vielleicht ist die ganze Wendung zu streichen), II Sam 2_{27} (הָאֲ steht sicher für ein ursprüngliches יְ), Mal 2_{15} (אֲ ist ganz unsicher in der Bedeutung), Ps 25_{22} (der ganze Vers ist Zusatz), Ps 36_{8} (אֲ ist wahrscheinlich zu streichen).

Appellativische Auffassung ist die wahrscheinlichste (zumindest ist eine solche statthaft) bei: Jos 24_{26}. Jud 20_{2}. I Sam 3_{3a}. II Sam $14_{13.\ 16}$. Jes 53_{4}. 58_{2}. Jer 10_{10}. Sach 12_{8}. Ps 3_{3}.

Als nomina propria haben zu gelten: Jud 9_{23}. Ps 5_{11}. $7_{11.\ 12}$, dazu noch die bisher nicht genannten אֲ in: Jud 4_{23}. $6_{36.\ 39.\ 40}$. $9_{56.\ 57}$. 13_{9a}. 15_{19}. I Sam 5_{11}. 10_{26}. 23_{16}. 28_{15}. I Reg 10_{24}. 11_{23}. Jes 35_{4}. Ps 144_{9}. Hi 1_{22}. Jon $3_{5.\ 8.\ 9.\ 10a.\ 10b}$. $4_{7.\ 8.\ 9}$.

Damit sind alle אֲ, die in der Übersicht am Schluß verzeichnet sind, einer Prüfung unterzogen. Ehe aus den bisher gemachten Darlegungen die notwendigen Schlußfolgerungen gezogen werden, ist noch einiges über die Chronik vorzubringen. Chron. war von vornherein aus der Untersuchung ausgeschlossen worden (s. S. 22). Das mußte geschehen. Man hätte sonst den Vorwurf erheben können, daß einem Buche Beweise entnommen würden, das mit Büchern wie Sam., Reg. u. a. in bezug auf den Gebrauch von אֲ durchaus nicht auf eine Stufe zu stellen sei. Das aber wird niemand verübeln können, daß von den bisher gemachten Aufstellungen aus nunmehr ein Blick auf Chron. geworfen wird. Dazu treibt der Umstand, daß Chron., im Gegensatz zu den meist mit ihr in Parallele gestellten „elohistischen" Büchern (s. S. 21 f), einen promiscue-Gebrauch in den Gottesnamen aufweist. Versuche ich, bei ihr die bisherigen Grundsätze in Anwendung zu bringen, so muß dieser Versuch als vorurteilsloses Verfahren anerkannt werden, weil Chron. abgesondert behandelt wird.

V. Elohim in Chronik, Esra, Nehemia.

Die Chron. setzt für יהוה ihrer Vorlage oft אדני(ה) ein. Man hat diese bekannte Tatsache damit erklärt, daß der Chronist dem Namen Jahve gegenüber eine Scheu empfinde und ihn zu umgehen suche durch Einsetzung von אדני ganz analog dem in den elohistischen Psalmbüchern vorliegenden Tatbestand. Dabei hat man sich die Schwierigkeiten einer solchen Erklärung nicht verhehlt. Kittel bemerkt ausdrücklich (S. 63): „Freilich bleibt . . . . . der Umstand auffallend, daß in der Einsetzung von Elohim für Jahve und in der Meidung des letzteren so wenig Konsequenz herrscht. Warum setzt der Chronist nicht immer, sondern nur teilweise Elohim für Jahve seiner Vorlage? . . . . . Eine genauere Statistik zeigt sogar, daß in der Chron. Jahve gegenüber Elohim wesentlich vorwiegt . . . . Und zwar schreibt unser Verfasser Jahve nicht bloß in solchen Fällen, wo er es in seiner Quelle vorfindet, sondern auch da, wo er sie abändert, bez. sonst von sich aus redet". In der Tat sind diese Bedenken schwerwiegend jener Erklärung gegenüber. Es erheben sich Bedenken auch von dem Boden der bisher geführten Untersuchung aus.

Die Chron. hat zusammen ca. 440 יהוה (I ca. 140, II ca 300)[1]. Dem stehen nur 132 אדני bez. האדני (s. die Tabelle!) gegenüber. Bei einem solchen Verhältnis kann von einer Bevorzugung von אדני gegenüber יהוה nicht die Rede sein. Und wie steht es mit diesen 132 אדני-Stellen? 35 von ihnen stehen in der Verbindung בית האדני, 13 in der Verbindung ארון האדני, 7 in der Verbindung איש האדני.[2] Damit sind 55 Stellen gegenüber den 77 übrig-

1) Dabei sind die יהוה אלהי und יהוה צבאות nicht mitgerechnet!

2) בית האדני I 6$_{33}$. 9$_{11}$. 13. 26. 27. 22$_{2}$. 23$_{28}$. 25$_{6}$. 26$_{20}$. 28$_{12}$. 21. 29$_{7}$. II 3$_{3}$. 4$_{11}$. 19. 5$_{1}$. 14. 7$_{5}$. 15$_{18}$. 22$_{12}$. 23$_{3}$. 9. 24$_{7}$. 13. 27. 25$_{24}$. 28$_{24a}$. 24b. 31$_{13}$. 21. 33$_{7a}$. 34$_{9}$. 35$_{8}$. 36$_{18}$. 19; ארון האדני I 13$_{5}$. 6. 7. 12b. 14. 15$_{1}$. 2$_{a}$. 2b. 15. 24. 16$_{1}$. 6. II 1$_{4}$; איש האדני I 23$_{14}$. II 8$_{14}$. 11$_{2}$. 25$_{7}$. 9a. 9b. 30$_{16}$.

bleibenden auf bestimmte Begriffe festgelegt. Von meinem Standpunkte aus sind diese אדני appellativisch. Dazu kommen noch zwei אדני-Stellen, die in den Parallelstellen als appellativische nachgewiesen worden sind: I 17$_{21}$ (par. II Sam 7$_{23}$, s. S. 35) und II 6$_{18}$ (par. I Reg 8$_{27}$, s. S. 27). Dann ist das Verhältnis der appellativischen אדני zu den übrigen 57 zu 75.

Damit stehen 75 אדני den 440 יהוה gegenüber, also ein Verhältnis 1:6. Da bevorzugt Chron. kaum אדני, vielmehr יהוה.

Dieser Tatbestand drängt aber zur weiteren Frage, ob denn jene 75 אדני wirklich ohne weiteres als nom. propria zu gelten haben, oder ob sich auch bei ihnen Gleiches findet, wie es in den anderen Büchern festgestellet werden konnte. Den appellativischen Charakter wird man folgenden Stellen nicht absprechen können:

I Chron 12$_{23}$ עד־למחנה גדול כמחנה אלהים. Sehr richtig bemerkt dazu Curtis: „Like the host of God i. e. a very great host. The epithet, „of God", is used to distinguish a thing that is very great". Vgl. S. 29.

I 24$_5$ שרי האדני ist sicher synonym mit שרי קדש (Curtis). Dann ist האדני Appellativum.

II 20$_{29}$ ויהי פחד אדני על כל־ממלכות הארצות. Das אדני ist sicher appellativisch, s. S. 31.

Aus dem Gegensatz heraus (s. S. 27) ist zu erklären II 20$_{15}$: כי לא לכם המלחמה כי לאדני.

II 25$_{8b}$ liegt ein n. appellativum in einem allgemeinen Satze vor (s. S. 28): כי יש־כח באדני לעזור ולהכשיל.

II 35$_{21a}$ und $_b$: im Munde des Necho ist אדני nicht mit einem Eigennamen gleichzusetzen (s. S. 39). Derselbe Fall:

II 36$_{13}$: Nebukadnessar läßt den Zedekija nicht bei Jahve schwören, sondern bei אדני.

II 26$_{5b}$ wird allgemein gelesen: (statt בראת) ביראת האדני המבין. Diese Wendung rechne man zu dem S. 23 über das allgemeine Verhältnis zur Gottheit Gesagten (vgl. bes. אדני ירא!).

II Chron 13$_{16}$ ויתנם אדני בידם und II Chron 13$_{12}$ הנה עמנו בראש האדני erinnern an die auf S. 62 geäußerte Vermutung, daß man es auch in diesen Wendungen mit einem appellativischen אדני zu tun habe. Doch sei das nicht als sicher behauptet.

Eine sich 4mal wiederholende Redewendung ist: es ist etwas von Gott (מֵהא) verhängt. Eine ähnliche Wendung kommt mit י nicht vor: I 5_{22}: כי מהא׳ המלחמה; II 10_{15}: כי־היתה נסבה מעם הא׳ למען הקים י׳ את־דברו; II 25_{20}: כי מהא׳ היא למען תתם .... ומא׳ היתה תבוסת אחזיהו II 22_7. — Einen Beweis für die Richtigkeit der Vermutung, daß hier ein appellativisches א׳ vorliegt, ist die Lesart in der Parallelstelle zu II 10_{15} in I Reg 12_{15}: כי־היתה סבה מעם י׳ למען הקים את־דברו. Daß Chron., nachdem schon מעם הא׳ gesetzt ist, es für notwendig hält, bei הקים ausdrücklich יהוה als Subjekt zu schreiben, zeigt klar, daß für sie in dem מעם הא׳ etwas anderes lag, als der Gedanke an יהוה. Nur wenn man dem הא׳ die Bedeutung als nomen proprium abspricht, wird das Nebeneinander von הא׳ und י׳ verständlich. —

Auf diese Weise sind — von den 2 nicht ganz sicheren Stellen abgesehen — 13 weitere א׳ für Appellativa erklärt. Dann verringern sich die in Frage stehenden 75 א׳ auf 62. Diesen 62 Eigennamen-א׳ stehen 57 + 13 = 70 appellativische א׳ gegenüber. Dann kann man bereits sagen, daß über die Hälfte der א׳ in Chron. nicht als Eigenname betrachtet werden dürfen, daß Chron. vielmehr gern appellativisches א׳ setzt. Ein Beweis dafür, daß diese letztere Behauptung richtig ist, müßte sich ergeben bei der Durchsicht der Stellen, an denen Chron. א׳ für י׳ ihrer Vorlage setzt. Hat die Chron. die Eigenschaft, gern appellativische א׳ zu setzen, so müßte sie, wo sie א׳ für י׳ setzt, diese Tendenz ebenfalls zeigen und appellativische א׳, nicht Eigennamen-א׳ setzen. Dem ist nun in der Tat so!

Statt י׳ der Vorlage steht א׳ in Chron: I $13_{8.\ 12a.\ 12b.\ 14.}$ $14_{10.\ 11.\ 14.\ 15.\ 16.}$ $16_{1a.\ 1b.}$ $17_{2.\ 3.\ 17.}$ (אד׳י) $21_{8.\ 17.}$ II $1_{7.}$ $4_{11.\ 19.}$ $5_{1.\ 14.}$ $7_{5.}$ $10_{15.}$ $15_{18.}$ $18_{5.}$ (אדני; l. c. BHK י׳) $22_{12.}$ $23_{3.\ 9.}$ $25_{24.}$ $33_{7b.}$ $34_{9.\ 27.}$ Von diesen 32 Änderungen entfallen 3 auf die Verbindung ארון הא׳ (I $13_{12b.\ 14.}$ $16_{1a.}$), 11 auf die Verbindung בית הא׳ (II $4_{11.\ 19.}$ $5_{1.\ 14.}$ $7_{5.}$ $15_{18.}$ $22_{12.}$ $23_{3.\ 9.}$ $25_{24.}$ 34_{9}). Diese 14 Abänderungen[1] beziehen sich also nicht auf ein nomen proprium. Es ist vielmehr an Stelle eines י׳ ein appellativisches א׳ getreten. Nun könnte

1) Sie sind oben S. 68 in den 55 Stellen schon einbegriffen.

man behaupten wollen, daß da ein bloßer Zufall gewaltet habe: ארון und בית kommen häufig vor, andrerseits ist es Eigenart der Chron., häufig א׳ zu setzen. Es kann Zufall sein, daß א׳ nun gerade manchmal bei ארון und בית gesetzt wird. Ein solcher Einwand ist unberechtigt. Man beachte folgendes: In II 5 stehen von V. 2 an folgende Gottesnamen: 2 י׳, 7 י׳, 10 י׳, 13_a י׳, 13_b י׳, 13_c י׳ (בית), 14_a י׳, 14_b הא (בית). Sollte es Zufall sein, daß das einzige א׳ gerade bei בית auftritt? Ebenso II 7: 3_a י׳, 3_b י׳, 4 י׳, 5 הא׳ (בית), 6_a י׳, 6_b י׳. Ferner II 15: 14 י׳, 15 י׳, 18 הא׳ (בית). Es ist schwer, in diesen Fällen an Zufall zu glauben.

Die Tatsache, daß 14 von den 32 Änderungen des י׳ in א׳ in appellativischem Sinne erfolgt sind, legt den Gedanken nahe, daß die Änderungen einen wesentlich anderen Charakter tragen, als man bisher annahm, daß man nicht sagen kann, daß Chron. für י׳ der Vorlage gern א׳ einsetze, sondern daß der Tatbestand so ist, daß Chron. für י׳ öfters appellativisches א׳ setzt. Doch wie steht es mit den übrigen 18 Stellen? Bei einer Anzahl dürfen wir auf Grund des bei den anderen Büchern Gefundenen an eine appellativische Deutung sehr wohl denken:

II 10_{15} ist oben S. 70 bereits erwähnt. — An das über Elohim im Zusammenhang mit dem Orakel Ausgeführte erinnern I 14_{10} וישאל דויד בא׳, I 14_{14a} וישאל עוד דויד בא׳. Sind diese א׳ nicht Eigennamen, dann müssen auch $14_{14b.\ 16.}$ als Appellativa genommen werden. (Vgl. dazu S. 42 f.) Etwaige appellativische Auffassung könnte auch geltend gemacht werden (s. oben S. 69 zu II Chron 13_{12} und 16, sowie S. 62) bei I 17_2 הא׳ עמך, II 18_5 ויתן הא׳ ביד המלך. Doch sei auf diese beiden Stellen kein entscheidender Wert gelegt. Jedenfalls glaube ich außer jenen 14 Stellen auch die 4 das Orakel betreffenden Stellen als Appellativa ansprechen zu müssen. Dann wären also 18 von den 32 Stellen, an denen Chron א׳ für י׳ ihrer Vorlage setzt, appellativische א׳. Es bleiben also nur 14 Stellen übrig, bei denen man von einer wirklichen Änderung in Eigennamen-א׳ sprechen kann. (Inwieweit darunter nicht doch noch Appellativa sind, muß dahingestellt bleiben.)

Der oben ausgesprochene Satz (S. 70), daß Chron.

gern appellativisches אדני setze, wird also an den Stellen, an denen das יהוה der Vorlage in אדני umgewandelt ist, bestätigt. Es sinkt übrigens die Zahl der Eigennamen אדני durch die 4, das Orakel betreffenden Stellen auf 58, die appellativischen אדני betragen 74. Man muß sagen, daß die 58 אדני den 440 יהוה gegenüber eine ziemlich zurücktretende Rolle spielen. Man wird es nur für billig halten müssen, wenn auch diesen 58 אדני gegenüber gefragt wird, ob sie wirklich alle Eigennamen sind.

I 16_{42} (כלי שיר האדני) liegt es sehr nahe, das האדני für ein appellativisches anzusehen, auch wenn II 29_{27} שיר יהוה steht. Kittel übersetzt ganz in appellativischem Sinne die erste Stelle: „geistliche Lieder", II 29_{27} dagegen „Gesang zu Ehren Jahves".

I 22_{19} (כלי קדש האדני) ist die Möglichkeit appellativischer Deutung zuzugeben.

I 26_{32}: לכל־דבר האדני ודבר המלך. Vers 30, der in ähnlichem Sinne lautet, hat יהוה. Eine appellativische Deutung von V. 32 ist damit jedoch nicht ausgeschlossen.

I 25_{5} חזה המלך בדברי האדני. Diese Stelle ist in bezug auf ihren Sinn umstritten, vgl. Kittel, Rothstein in Kautzsch[3], Curtis. Sollte Curtis recht haben, der das eben erwähnte 26_{32} zum Vergleich heranzieht, so könnte man das האדני hier als n. appell. nehmen. Doch bleibt die Stelle unsicher.

I 6_{34}, II 24_{9} haben עבד האדני im Gegensatz zu II Chron 1_{3} und II 24_{6}, die das sonst (23mal, nur Dan 9_{11} und Neh 10_{30} haben noch אדני!) gebräuchliche עבד יהוה bringen. Meines Erachtens liegt in dem Wechsel von יהוה und appellativischem אדני lediglich ein stilistischer Vorgang. Vgl. das zum Wechsel von ארון יהוה und ארון האדני auf S. 51 Gesagte. Die appellativische Auffassung vertritt z. B. auch Kittel für II 24_{9}: „Gottesknecht".

Es sei ferner erinnert an das zu I 17_{2}. II $13_{12.\ 16}$. 18_{5}. S. 69 und 70 Bemerkte.

Bei mancher anderen Stelle könnte noch die appellativische Deutung als die näher liegende erscheinen. Es soll jedoch nur das Sichere gelten, es sollen auch die eben genannten Stellen nicht entscheidend in Rechnung gesetzt werden, sondern das oben, Zeile 3 und 4, erwähnte Verhältnis 58:74 mag bestehen bleiben. Soviel ist ganz klar, ist auch durch die Prüfung

der 'א, die aus 'י der Vorlage entstanden sind, erhärtet: Chron. bevorzugt appellativisches Elohim, bei weitem die kleinere Hälfte aller vorkommenden 'א sind Eigennamen und können den ca. 440 'י gegenüber wenig bedeuten.

Ein überzeugender Beweis für die Richtigkeit dieser Aufstellung inbetreff des 'א-Gebrauchs in der Chron. ersteht in dem mit Chron. zusammengehörigen Esra: Esr. hat 23 'י (ohne die אלהי-'י-Stellen). Diesen stehen 12 'א gegenüber[1], von denen 1₃ von vornherein als Appellativum in Wegfall kommt. Wie sind die übrigbleibenden 11 verteilt? 9mal steht בית הא' (1₄. 2₆₈. 3₈. ₉. 6₂₂. 8₃₆. 10₁. ₆. ₉.), 1mal איש הא' (3₂), 1₅ findet sich את־רוחו הא' לכל העיר. Also sind sicher 10 von den 11 'א Appellativa. Es liegt kein Grund vor, 1₅ nicht appellativisch zu nehmen[2]. Man kann ohne Zweifel mit vollem Recht sagen, daß Esr. dort, wo er 'א gebraucht, dieses 'א nicht nomen proprium ist, sondern appellativischen Sinn hat. Das wirft ein bedeutsames Licht auf die Art des Elohim-Gebrauchs beim Chronisten!

Ähnliches, wenn auch nicht in so ganz klarer Weise, bezeugt Nehemia. Neh. hat 8 'י (ohne die אלהי-'י-Stellen!), dagegen 25 'א (mit Abzug von 8₆ und 9₇). Von diesen 25 'א steht über $^1/_3$ (9) in Verbindung mit בית (6₁₀. 8₁₆. 11₁₁. ₁₆. ₂₂. 12₄₀. 13₇. ₉. ₁₁), 2mal liest man die Wendung איש הא' (12₂₄. ₃₆). 4mal die Verbindung תורת א' (8₈. ₁₈. 10₂₉. ₃₀a). Wenn zugegeben wird, daß die letzten 4 Stellen eine begriffliche Deutung erlauben, dann sind 15 'א als appellativisch erkannt. Mit Sicherheit sind noch als Appellativa zu bezeichnen: 7₂ ירא את הא' (vgl. S. 24), aus dem Gegensatz heraus erklärt sich 6₁₂ יהוה לא־אלהים שלחו (vgl. S. 27 f). Inwieweit man für 5₁₅ ר־את־א'. 10₃₀b עבד הא', 12₄₆ שיר־תהלה והודות לא' appellativische Deutung in Anspruch nehmen könnte, bleibe dahingestellt. 17 von den 25 'א scheinen sicher begrifflichen Charakter zu tragen. Damit ist eine neue Bestätigung für meine Ansicht von dem 'א-Gebrauch beim Chronisten gegeben.

---

1) Ausgeschaltet aus der Untersuchung sind die aramäischen Teile des Esra (4₈—6₁₈, 7₁₂—₂₆), da sie nie Jahve gebrauchen.

2) Nicht unausgesprochen bleibe, daß I Sam 10₂₆ sich eine sehr ähnliche Wendung findet אשר נגע א' בלבם. Vielleicht liegt auch dort ein Appellativum vor.

Das Ergebnis aus diesen Untersuchungen über Chron., Esr., Neh. ist so zusammenzufassen: In diesen drei Büchern überwiegt, im ganzen genommen, יהוה bedeutend. Die אדני, die gebraucht sind, tragen in der großen Mehrzahl appellativischen Charakter. Das gilt auch von den אדני, die an Stelle eines יהוה der Vorlage in Chron. stehen.

Ist dem so, dann ist es nicht angängig, den אדני-Gebrauch bei Chron. in Analogie zu bringen mit den elohistischen Psalmbüchern. Es liegen wesentlich verschiedene Arten des Gebrauchs von אדני vor. Es ist etwas anderes, ob ein Buch durchweg אדני als nomen proprium setzt, oder ob es lediglich den begrifflichen Ausdruck für Gott bei gewissen Ausdrücken mit Vorliebe anwendet.

VI. Schlußfolgerungen.

1) Das, was als Grundlage für die späteren textkritischen Untersuchungen angestrebt werden mußte, ist mit den Ausführungen gegeben: es ist nunmehr Klarheit darüber gewonnen, welche 'ℵ als nomina propria in die folgenden Untersuchungen einzubeziehen sind, welche 'ℵ diesen gegenüber eine wesentlich andere Bewertung zu erfahren haben. Dabei konnte eines kaum ausbleiben: daß nämlich an manchen Stellen nicht mit voller Sicherheit zu entscheiden war, welcher von beiden Arten das 'ℵ zuzurechnen sei. Der Grund für diese Erscheinung liegt darin, daß wir auf ein sehr geringes Material angewiesen sind. Das bedenke man immer! Dann wird man verstehen, warum diese Darlegungen an manchen Punkten — doch nur an peripheren! — hypothetischen Charakter tragen mußten.

Das Ergebnis für die einzelnen Bücher ist folgendes[1]:

Jos. n. pr. —
n. app. 14_{6*}. [2_{11}. 22_{34*}. 24_{19}.]
n. app? 24_{1}. $_{26}$.
sonst. 22_{33} ist textkritisch unsicher.

Jud. n. pr. 4_{23}. 6_{20*}. $_{36*}$. $_{39*}$. $_{40}$. 9_{23}. $_{56}$. $_{57}$. 13_{9a*}. 9_{b*}. 15_{19}.
n. app. 1_{7}. 3_{20}. 7_{14*}. 9_{7}. ($_{9}$. $_{13}$.) 13_{5}. $_{6a*}$. $_{6b*}$. $_{7}$. $_{8*}$. $_{22}$. 16_{17}. 17_{5}. 18_{5}. $_{31*}$. 20_{18}. $_{27*}$. [6_{31}. 8_{33}.]
n. app.? 8_{3}. 18_{10}. 20_{2*}. 21_{2*}.
sonst. 16_{28*}. wahrscheinl. zu streichen.

Sam. n. pr. I 5_{11*}. 10_{26}. 23_{16}. 28_{15}. II 6_{7a*}. 21_{14}.
n. app. I 2_{25}. $_{27}$. 3_{3a}. $_{3b}$. $_{13}$. $_{17}$. 4_{4*}. $_{7}$. $_{11}$. $_{13*}$. $_{17*}$. $_{18*}$. $_{19*}$. $_{21*}$. $_{22*}$.

---

1) n. pr. = nomen proprium; n. app. = n. appellativum; n. app.? = das betreff. 'ℵ ist wahrscheinlich appellativisch; sonst. = sonstige auszuscheidende 'ℵ. * bedeutet, daß das betr. 'ℵ den Artikel hat. Die appellativischen 'ℵ, die in [ ] stehen, sind die in dem Übersichtsverzeichnis am Schluß (S. 83f) von vornherein bereits ausgeschiedenen.

5 1*. 2*. 10a*. 10b*. 9 6. 7*. 8*. 9. 10*. 27. 10 3*. 14 15. 18a*. 18b*. 14 36*. 37. 44. 16 7. 15. 16. 23. 18 10. 22 3. 13. 15. 25 22. 28 13. 29 9. 30 15. II 2 5. 3 9. 35. 6 2*. 3*. 4*. 6*. 7b*. 12a*. 12b*. 7 2*. 23. 9 3. 12 16*. 14 13. 14. 16. 17*. 20*. 15 24a*. 24b*. 25*. 29*. 32. 16 23*. 19 14. 28*. 23 3 [I 4 8a*. 8b*. 6 20*. 17 26. 36. 46. II 7 22. 24. 28*.]

n. app.? I 10 7*. 10. 11 6. 14 45. 19 20. 23. 23 7. 14. 26 8.

sonst. I 10 5* Ortsname; 10 9 die ganze Wendung ist zu streichen; II 2 27* muß ‘ lauten.

Reg. n. pr. I 3 5. 11. 5 9. 10 24. 11 23.

n. app. I 2 23. 3 28. 8 27. 12 22b*. 13 1. 4*. 5*. 6a*. 6b*. 7*. 8*. 11*. 12*. 14a*. 14b*. 21*. 26*. 29*. 31*. 17 18*. 17 24. 19 2. 20 10. 28*. 21 10. 13. II 1 9*. 10. 11*. 12a*. 13*. 4 7*. 9. 16*. 21*. 22*. 25a*. 25b*. 27a*. 27b*. 40*. 42*. 5 8*. 14*. 15a*. 20*. 6 6*. 9*. 10*. 15*. 31. 7 2*. 17*. 18*. 19*. 8 2*. 4*. 7*. 8*. 11*. 13 19*. 23 16*. 17*. [I 8 23. 60*. 18 21*. 24a*. 24b*. 27. 36. 37*. 39a*. 39b*. II 1 3. 6. 16. 5 7. 15b. 19 4. 15*. 16. 19.]

sonst. I 12 22a* steht ‘א falsch für ‘ר; I 19 8* ‘א wahrscheinlich nicht ursprünglich; II 1 12b ‘א textkrit. zweifelhaft.

Jes. n. pr. 35 4.

n. app. 13 19. 58 2. [37 4. 16*. 17. 44 6. 45 5. 14. 18. 21. 46 9. 64 3.]

n. app.? 53 4.

Jer. n. pr. —

n. app. 10 10a. 35 4. 50 40. [2 11a. 11b. 5 7. 7 23. 10 10b. 11 4. 16 20a. 20b. 23 36. 24 7. 30 22. 31 1. 33. 32 38.]

Ez. n. pr. —

n. app. 1 1. 8 3. 11 24. 28 2a. 2b. 6. 13. 14. 16. 31 8a. 8b. 9*. 40 2. [11 20. 14 11. 28 9. 34 24. 36 28. 37 23. 27.]

Hos. n. pr. —

n. app. 4 1. 6 6. 12 4. [8 6. 13 4.]

Am. n. pr. —

n. app. 4 11.

Jon. n. pr. 3 5. 8. 9*. 10a*. 10b*. 4 7*. 8. 9.

n. app. 1 6*. 3 3.

Mi. n. pr. —

n. app. 3 7.

Sach. n. pr. —

n. app. 8 23. 12 8. [8 8.]

Mal. n. pr. —

n. app. 3 8. 14. 15. 18.

sonst. 2 15 ist die Wendung nicht zu erklären.

Ps. n. pr. I 5 11. 7 11. 12. V 144 9.

n. app. I 3 3. 8 6. 9 18. 10 13.

14$_{2.\ 5.}$ 36$_{2.}$ [7$_{10.}$ 10$_{4.}$ 14$_{1.}$] IV 90$_{1*}$.[100$_{3.}$]
sonst. 25$_{22}$ ist der ganze Vers zu streichen; 36$_{8}$ viell. zu streichen.

Prov. n. pr. —
n. app. 2$_{5.}$ 3$_{4.}$ 25$_{2.}$

Hi. n. pr. 1$_{22.}$
n. app. 1$_{1.\ 5.\ 6*.\ 8.\ 9.\ 16.}$ 2$_{1*.\ 3.\ 9.\ 10*.}$

Esr. n. pr. —
n. app. 1$_{4*}$. 2$_{68*}$. 3$_{2*.\ 8*.}$ 9*. 6$_{22*}$. 8$_{36*}$. 10$_{1*.\ 6*.}$ 9*. [1$_{3*}$.]
n. app.? 1$_{5*}$.

Neh. n. pr. 4$_{9*}$.5$_{13*}$.13$_{1*.\ 25.\ 26.}$
n. app. 6$_{10*.\ 12.}$ 7$_{2*}$. 8$_{16*}$. 11$_{11*.\ 16*.\ 22*.}$ 12$_{24*.}$ 36*. 40*. 13$_{7*.\ 9*.\ 11*.}$ [8$_{6*.}$ 9$_{7*}$.]
n. app.? 5$_{15.}$ 8$_{8*.\ 18*.}$ 10$_{29*.\ 30a*.\ 30b*.}$ 12$_{46.}$

Chron. I. n. pr. 4$_{10.}$ 5$_{20.\ 25.}$ 13$_{8*.\ 10.\ 12a*.}$14$_{11*.\ 15*.}$ 15$_{26*.}$ 16$_{1b*.}$ 17$_{3.\ 17.}$ 21$_{7*.\ 8*.\ 15*.\ 17*.\ 30.}$ 25$_{5b*.}$ 26$_{5.}$ 28$_{3*.}$ 29$_{1.}$
n. app. 5$_{22*.}$ 6$_{33*.}$ 9$_{11*.}$ 13*. 26*. 27*. 12$_{23.}$ 13$_{5*.}$ 6*. 7*. 12b*. 14. 14$_{10.\ 14a.}$ 14b*. 16*. 15$_{1*.\ 2a*.\ 2b*.}$ 15*. 24*.16$_{1a*.\ 6*.}$17$_{21*.}$ 22$_{2*.}$ 23$_{14*.\ 28*.}$ 24$_{5*.}$ 6*. 20*. 28$_{12*.\ 21*.}$29$_{7*.}$ [17$_{20.\ 22.\ 24.\ 26*.}$]
n. app.? 6$_{34*}$. 16$_{42*}$. 17$_{2*.}$ 22$_{19*}$. 26$_{32*.}$
sonst. 25$_{5}$ ist in der Bedeutung unsicher.

Chron. II n. pr. 1$_{3*.\ 7.\ 8.\ 11.}$ 9$_{23*}$.13$_{15*}$.15$_{1.\ 6.}$18$_{31.}$ 19$_{3*.}$ 24$_{16*.\ 20a.\ 20b*.}$ 25$_{8a*.\ 16.}$ 26$_{5a.\ 5c*.\ 7*.}$ 29$_{36*.}$ 30$_{12*.}$ 31$_{14*.}$ 32$_{29.\ 31*.}$ 33$_{7b*.}$ 34$_{27.}$ 35$_{22.}$36$_{16*.}$
n. app. 1$_{4*}$. 3$_{3*.}$ 4$_{11*.\ 19*.}$ 5$_{1*.\ 14*.}$ 6$_{18.}$ 7$_{5*.}$ 8$_{14*.}$ 10$_{15*}$.11$_{2*}$.15$_{18*}$.20$_{15.\ 29.}$ 22$_{7.\ 12*.}$ 23$_{3*.\ 9*.}$ 24$_{7*.\ 13*.\ 27*.}$ 25$_{7*.\ 8b.\ 9a*.\ 9b*.\ 20*.\ 24*.}$ 26$_{5b*.}$ 28$_{24a*.\ 24b*.}$ 30$_{16*.}$ 31$_{13*.\ 21*.}$ 33$_{7a*.}$ 34$_{9.}$ 35$_{8*.\ 21a.\ 21b.}$ 36$_{13.\ 18*.\ 19*.}$ [6$_{14.}$ 13$_{8.\ 9.}$ 20$_{6.}$ 33$_{13*}$.]
n. app.? 13$_{12*.\ 16.}$ 18$_{5*.}$ 24$_{9*.}$

Mit der Aufstellung dieser Übersicht ist die Antwort gefunden auf die Frage, welche ℵ bei einer textkritischen Untersuchung außerhalb des Pentateuch als Eigennamen in Betracht kommen. Damit könnte diese Voruntersuchung schließen. Aber es wäre dann übersehen, daß sich aus dem Ausgeführten noch bedeutsame weitere Schlußfolgerungen ziehen lassen.

2) Wir erhalten einen wertvollen Beitrag zur Geschichte

des Gebrauchs des Gottesnamens innerhalb des Alten Testaments. Es ergibt sich zahlenmäßig für den Gebrauch von 'א in den einzelnen Büchern Folgendes (wenn die als „app.?" angeführten 'א als Appellativa gerechnet werden):

Jos:	—	Sach:	—
Jud:	11	Mal:	—
Sam:	6	Ps I:	3
Reg:	5	Ps II:	elohistisch
Jes:	1	Ps III:	elohistisch
Jer:	—	Ps IV:	—
Ez:	—	Ps V:	1 (und Ps 108 elohistisch)
Hos:	—	Prov:	—
Jo	—	Hi:	1
Am:	—	Cant:	hat keinen Gottesnamen
Ob:	—	Ru:	—
Jon:	8	Thr:	—
Mi:	—	Qoh:	elohistisch
Nah:	—	Est:	hat keinen Gottesnamen
Hab:	—	Esr:	—
Zeph:	—	Neh:	5
Hag:	—	Chron:	48.

Zu dieser Liste ist im voraus zu bemerken, daß sie nicht etwa als eine endgültige angesehen werden darf. Sie kann nur eine vorläufige sein, denn die 'א, die da verzeichnet sind, bedürfen ja erst der textkritischen Untersuchung! Ferner darf nicht vergessen werden, daß von diesen noch stehenden 'א einige vielleicht doch noch als begriffliche zu nehmen sind, besonders in Chron. Ausgeschlossen ist das nicht. Es ist zum Beispiel möglich, daß in der einen Jes.-Stelle und in der einen Hi-Stelle das 'א appellativisch gemeint ist: 'א גמול „göttliche Vergeltung" bei Jes.; hat Steuernagel recht, daß Hi 1$_{22}$ das 'א in einem sprichwörtlichen Ausdruck steht, so liegt auch da die appellativische Auslegung nahe (zumal alle anderen 'א in Hi Appellativa sind!). Jedenfalls wird in bezug auf den Elohim-Gebrauch vorläufig Folgendes mit Recht gesagt werden können:

In den geschichtlichen Büchern kommt 'א gegenüber 'י sehr selten vor, die Propheten vermeiden 'א ganz. Ebenso Prov. Hi. Ru. Thr. Erst der Chronist

hat wieder einige 'א, die jedoch gegenüber den 'י kaum in Betracht kommen. — Dieses als ein vorläufiges Ergebnis über den Gebrauch von 'א im Alten Testament.

3) Vielleicht erhebt man einen Einwand gegen die gesamte Untersuchung: es mag scheinen, als liege von vornherein ein grundlegender Fehler vor. Als Absicht war hingestellt worden, nachzuforschen, ob die Gottesnamen des masoretischen Textes textkritisch haltbar seien. Nun sind diese Ausführungen auf die Gottesnamen des 𝔐 aufgebaut! Ist das, wenn das Ziel dieser Untersuchungen bedacht wird, angängig? Dieses Verfahren ist notwendig! Es heißt meines Erachtens notwendige Vorarbeiten auslassen, wenn man nicht vor Inangriffnahme der eigentlichen textkritischen Untersuchung 𝔐 sowohl wie die Übersetzungen gesondert auf ihren Bestand hin prüft. Ausdrücklich sei betont, daß mit der Zugrundelegung des 𝔐 für die Beweisführung nicht die Ursprünglichkeit der Gottesnamen des 𝔐 vorausgesetzt worden ist — diese Frage berührt diese Voruntersuchung nicht! Ihr Ziel ist lediglich, einen Einblick darüber zu gewinnen, wie der jetzige 𝔐 'א anwendet. Damit ist der textkritischen Frage nach der Ursprünglichkeit der Gottesnamen des 𝔐 nichts vorweggenommen, es ist lediglich die notwendige Grundlage für sie geschaffen in dem einen Punkte: die richtige Bewertung der 'א des 𝔐.

Eine ganz andere Frage ist es, ob nicht diese Voruntersuchung Handhaben gewähren kann für die Beurteilung der Zuverlässigkeit des 𝔐. Hier liegt ein Punkt vor, der von denen, die „textkritische Bedenken" geltend machen, zu wenig beachtet wird: daß man aus innermasoretischen Beobachtungen Schlüsse ziehen kann für die textkritische Sicherheit oder Unsicherheit des 𝔐. Innermasoretische Untersuchungen müssen in dieser Richtung geführt werden! Ich erinnere an die in ihrer durchschlagenden Beweiskraft nicht zu widerlegende Aufstellung Herrmanns[1] über die Gottesnamen des Ez., der aus innermasoretischen Gründen die Ursprünglichkeit des 𝔐 in den אדני י-Stellen überzeugend nachgewiesen hat. In

1) In Alttestam. Studien R. Kittel zum 60. Geburtstag dargebracht, S. 70—87.

betreff des hier behandelten Punktes kommen folgende Beobachtungen in Betracht: Auf das Ganze dieser vorliegenden Untersuchung zurückblickend wird mit Recht gesagt werden können, daß der אדני-Gebrauch des jetzigen 𝔐 kein regelloser und planloser ist, daß es vielmehr möglich war, eine gewisse „Gesetzmäßigkeit" im Gebrauch von אדני festzustellen (wobei ich mich auf den Ausdruck „Gesetzmäßigkeit" nicht festlegen will!); mag eine solche auch hie und da strittig sein, im ganzen ist sie ohne Zweifel vorhanden. Diese „Gesetzmäßigkeit" kann aber nur dann erkannt werden, wenn 𝔐 nicht durch Abänderungen entstanden ist, sondern als ursprünglicher Text vorliegt. Wäre 𝔐 das Produkt von Abänderungen, dann müßte man diese „Gesetzmäßigkeit" der Abänderung zuschreiben, die dann eine planmäßige, sich über alle die berücksichtigten Bücher erstreckende gewesen sein müßte. Das ist unmöglich! Die „Gesetzmäßigkeit" läßt sich nur feststellen, wenn 𝔐 diese Tatsache nicht durch Änderungen verwischt hat, sondern die Gottesnamen treu übermittelt hat. Damit ist für die Zuverlässigkeit des 𝔐 in den Gottesnamen ein ganz wesentlicher allgemeiner Gesichtspunkt gefunden; auf einzelne Stellen darf dieses Resultat selbstredend nicht ohne weiteres angewendet werden.

Andrerseits läßt sich gerade für einzelne Stellen die Ursprünglichkeit des 𝔐 in dem betreffenden Gottesnamen nachweisen, ebenso eine etwaige Veränderung in einem einzelnen Falle, der die Regel durchbricht. Ich weise als auf Beispiele nur hin auf die beiden in Abschnitt III zuerst behandelten Redensarten. Es bedarf keines Beweises, daß dort, wo die Wendung . . . . . כמהפכת א׳ steht, das א׳ ein ursprüngliches sein muß, sonst wäre die Feststellung dieser Redensart als einer stereotyp mit א׳ wiederkehrenden unmöglich. Bei der Redensart . . . כה־יעשה־לו אלהים liegt es genau so. Dort wo die Redensart vorliegt, ist das א׳ ohne Zweifel ursprünglich. Andrerseits läßt sich hier mit Sicherheit eine Änderung bei 𝔐 feststellen. I Sam 20₁₃ hat sicherlich 𝔐 geändert, dort steht י׳. (Ruth 1₁₇, das auch י׳ hat, kann nicht ebenso aufgefaßt werden, da Ruth, scheint es, das Bestreben hat, א׳ überhaupt zu meiden). Diese beiden Beispiele zeigen mit aller Deutlichkeit, wie einzelne Gottesnamen aus innermasoretischen Gründen für ur-

sprünglich bez. nichtursprünglich erklärt werden müssen. Unter diesem Gesichtspunkt ist bei den späteren textkritischen Untersuchungen auf diese Voruntersuchung wieder zurückzugreifen. Eines sei schon hier betont: daß nicht alle Appellativa, die ich als solche glaubte namhaft machen zu müssen, etwa als ursprünglich anzusehen sind. An manchen Stellen könnte auch das appellativische 'א Ergebnis einer Abänderung sein. Man denke an alle die Fälle, in denen bei der betreffenden Wendung oder in dem betreffenden Zusammenhang auch 'י steht; als deutlichste Beispiele seien genannt: 'בית הא und 'ארון הא, בית י' und 'ארון י.

Noch eine beiläufige Bemerkung drängt sich hier auf. Im Verlaufe der Untersuchung ist festgestellt worden, daß es Wendungen gibt, die regelmäßig 'י anwenden: 'ברך י, חי־י' und 'ברוך י, ויהי דבר י'. Diesem Punkte ist nicht geringere Beachtung zu schenken! Auch hier läßt sich von innermasoretischer Beobachtung aus ein Urteil über die Überlieferung der Gottesnamen durch 𝔐 fällen.

4) Daß mit dem eben unter 3) Besprochenen ein wichtiger Anhaltspunkt gegeben ist für die Beurteilung der Gottesnamen in den Übersetzungen, voran in LXX, braucht nur ausgesprochen zu werden. Auch diesem Punkt wird in den folgenden Untersuchungen Aufmerksamkeit geschenkt werden müssen.

5) Nur andeutungsweise kann hier berührt werden, was einer späteren, umfassenderen religionsgeschichtlichen Würdigung bedarf. Auf S. 58 ff. haben wir nachzuweisen versucht, daß die Redensarten mit 'א uraltes Gut sind; die Hebräer haben sie in der volkstümlichen Redeweise von den Kanaanäern übernommen. Ist dem so, dann taucht die Frage von selbst auf, ob die 'א jener Redewendungen die einzigen sind, die als solch alte zu betrachten sind. Als alte Ausdrücke sind mir wahrscheinlich z. B. 'אש א, פחד א', נזר א', איש הא, wohl auch 'א als Bezeichnung der heiligen Stätte und im Zusammenhang mit dem Orakelwesen. Man bedenke ferner, daß gerade ארון הא' als einer der ältesten Namen für die Lade gilt. Auf diese Art kann manches 'א, besonders in den geschichtlichen Büchern, als ein in altertümlicher Redeweise fortlebendes seine Erklärung finden. Dann wäre auch erklärlich, warum gerade in den ge-

schichtlichen Büchern אלהים noch so häufig begegnet, in den späteren Büchern dagegen יי immer mehr in den Vordergrund tritt: die sprachlichen alten Überbleibsel verlieren sich später. Es sei erinnert an einen Satz Kittels, Gesch I² S. 399 Anm. 1: „Es muß lange nach Mose immer noch Kreise in Israel gegeben haben, die nach kanaanäischer und urisraelitischer Art nach wie vor die Gottheit Elohim bez. ha-Elohim nannten, so daß also die ältere und die jüngere Redeweise nebeneinander hergingen".

6) Eine Bemerkung mag noch notwendig erscheinen. Diese Untersuchungen sind ganz ohne Rücksicht darauf geführt worden, ob אלהים den Artikel an der betreffenden Stelle hat oder nicht. Dieses Verfahren war notwendig. Denn daraus, ob bei אלהים der Artikel steht oder nicht, läßt sich für die Frage nichts entnehmen. אלהים sowohl wie האלהים sind nicht eindeutig. Für beide Ausdrücke lassen sich beide Auffassungen, die appellativische, wie die als nomen proprium rechtfertigen. Es laufen in der Entwicklung des Gebrauchs von אלהים und האלהים zwei ganz voneinander getrennte Reihen einher, die sich auch an andren Begriffen, z. B. אדם nachweisen lassen: אלהים ist ursprünglich Artbegriff, dann wird der Artbegriff durch Determination auf ein bestimmtes Individuum eingeschränkt: האלהים der einzige, der wahre Gott. Dieses ursprüngliche Appellativum erlangt Geltung eines nomen proprium האלהים = Jahve, dann steht es ohne Artikel. — Andrerseits wird der Artbegriff אלהים als Artbegriff weiter gebraucht: = ein Gott, eine Gottheit. Dann kann אלהים durch Präfizierung des Artikels determiniert werden: האלהים = die Gottheit. In Zusammensetzungen schleift sich der Artikel ab: man vgl. אלהים נזיר, אלהים איש neben איש האלהים. — Darum konnte der Artikelgebrauch bei אלהים für die vorgelegten Erörterungen nicht von Bedeutung sein.

Verzeichnis der אלהים außerhalb des Pentateuch.

Diejenigen Stellen, bei denen 'א als nomen appellativum von vornherein klar zu erkennen ist, sind in Klammern beigefügt. * bedeutet, daß 'א mit Artikel steht.

Jos: 14$_{6*}$. 22$_{33}$. 24$_{1.26}$. [2$_{11}$. 22$_{34.*}$ 24$_{19}$.]

Jud: 1$_{7}$. 3$_{20}$. 4$_{23}$. 6$_{20*}$. 36*. 39*. 40. 7$_{14*}$. 8$_{3}$. 9$_{7}$. 9. 13. 23. 56. 57. 13$_{5}$ 13$_{6a*}$. 6b*. 7. 8*. 9a*. 9b*. 22. 15$_{19}$. 16$_{17}$. 28*. 17$_{5}$. 18$_{5}$. 10. 31*. 20$_{2*}$. 20$_{18}$. 27*. 21$_{2*}$. [6$_{31}$. 8$_{33}$.].

I Sam: 2$_{25}$. 27. 3$_{3a}$. 3b. 13. 17. 4$_{4*}$. 7. 11. 13*. 17*. 18*. 19*. 21*. 22*. 5$_{1*}$. 2*. 10a*. 10b*. 11*. 9$_{6}$. 7*. 8*. 9. 10*. 27. 10$_{3*}$. 5*. 7*. 9. 10. 26. 11$_{6}$. 14$_{15}$. 18a*. 18b*. 36*. 37. 44. 45. 16$_{15}$. 16. 23. 18$_{10}$. 19$_{20}$. 23. 22$_{3}$. 13. 22$_{15}$. 23$_{7}$. 14. 16. 25$_{22}$. 26$_{8}$. 28$_{13}$. 15. 29$_{9}$. 30$_{15}$. [4$_{8a*}$. 8b*. 6$_{20*}$. 17$_{26}$. 36. 46.]

II Sam: 2$_{27*}$. 3$_{9}$. 35. 6$_{2*}$. 3*. 4*. 6*. 7a*. 7b*. 12a*. 12b*. 7$_{2*}$. 23. 9$_{3}$. 12$_{16*}$. 14$_{13}$. 14. 16. 17*. 20*. 15$_{24a*}$. 24b*. 25*. 29*. 32. 16$_{23*}$. 19$_{14}$. 28*. 21$_{14}$. 23$_{3}$. [7$_{22}$. 24. 28*.]

I Reg: 2$_{23}$. 3$_{5}$. 11. 28. 5$_{9}$. 8$_{27}$. 10$_{24}$. 11$_{23}$. 12$_{22a*}$. 22b*. 13$_{1}$. 4*. 5*. 6a*. 6b*. 7*. 8*. 11*. 12*. 14a*. 14b*. 21*. 26*. 29*. 31*. 17$_{18*}$. 24. 19$_{2}$. 8*. 20$_{10}$. 28*. 21$_{10}$. 13. [8$_{23}$. 60*. 18$_{21*}$. 24a*. 24b*. 27. 36. 37*. 39a*. 39b*.]

II Reg: 1$_{9*}$. 10. 11*. 12a*. 12b. 13*. 4$_{7*}$. 9. 16*. 21*. 22*. 25a*. 25b*. 27a*. 27b*. 40*. 42*. 5$_{8*}$. 14*. 15a*. 20*. 6$_{6*}$. 9*. 10*. 15*. 31. 7$_{2*}$. 17*. 18*. 19*. 8$_{2*}$. 4*. 7*. 8*. 11*. 13$_{19*}$. 23$_{16*}$. 17*. [1$_{3}$. 6. 16. 5$_{7}$. 15b. 19$_{4}$. 15*. 16. 19.]

Jes: 13$_{19}$. 35$_{4}$. 53$_{4}$. 58$_{2}$. [37$_{4}$. 16*. 17. 44$_{6}$. 45$_{5}$. 14. 18. 21. 46$_{9}$. 64$_{3}$.].

Jer: 10$_{10a}$. 35$_{4}$. 50$_{40}$. [2$_{11a}$. 11b. 5$_{7}$. 7$_{23}$. 10$_{10b}$. 11$_{4}$. 16$_{20a}$. 20b. 23$_{36}$. 24$_{7}$. 30$_{22}$. 31$_{1}$. 33. 32$_{38}$.].

Ez: 1$_{1}$. 8$_{3}$. 11$_{24}$. 28$_{2a.\ 2b.\ 6.\ 13.\ 14.\ 16.}$ 31$_{8a.\ 8b.\ 9*}$ 40$_{2.}$ [11$_{20.}$ 14$_{11.}$ 28$_{9.}$ 34$_{24.}$ 36$_{28.}$ 37$_{23.\ 27.}$].

Hos: 4$_{1.}$ 6$_{6.}$ 12$_{4.}$ [8$_{6.}$ 13$_{4.}$].

Am: 4$_{11.}$

Jon: 1$_{6*.}$ 3$_{3.\ 5.\ 8.\ 9*.\ 10a*.\ 10b*.}$ 4$_{7*.\ 8.\ 9.}$

Mi: 3$_{7.}$

Sach: 8$_{23.}$ 12$_{8.}$ [8$_{8.}$].

Mal: 2$_{15.}$ 3$_{8.\ 14.\ 15.\ 18.}$

Ps: I 3$_{3.}$ 5$_{11.}$ 7$_{11.\ 12.}$ 8$_{6.}$ 9$_{18.}$ 10$_{13.}$ 14$_{2.\ 5.}$ 25$_{22.}$ 36$_{2.\ 8.}$ [7$_{10.}$ 10$_{4.}$ 14$_{1.}$]

IV 90$_{1*.}$ [100$_{3.}$].

V 144$_{9.}$

Prov: 2$_{5.}$ 3$_{4.}$ 25$_{2.}$

Hi: 1$_{1.\ 5.\ 6*.\ 8.\ 9.\ 16.\ 22.}$ 2$_{1*.\ 3.\ 9.\ 10*.}$

Esr: 1$_{4*.\ 5*.}$ 2$_{68*.}$ 3$_{2*.\ 8*.\ 9*.}$ 6$_{22*.}$ 8$_{36*.}$ 10$_{1*.\ 6*.\ 9*.}$ [1$_{3*}$.].

Neh: 4$_{9*.}$ 5$_{13*.\ 15.}$ 6$_{10*.\ 12.}$ 7$_{2*.}$ 8$_{8*.\ 16*.\ 18*.}$ 10$_{29*.\ 30a*.\ 30b*.}$ 11$_{11*.\ 16*.\ 22*.}$ 12$_{24*.\ 36*.\ 40*.\ 46.}$ 13$_{1*.\ 7*.\ 9*.\ 11*.\ 25.\ 26.}$ [8$_{6*.}$ 9$_{7*}$.].

I Chron: 4$_{10.}$ 5$_{20.\ 22*.\ 25.}$ 6$_{33*.\ 34*.}$ 9$_{11*.\ 13*.\ 26*.\ 27*.}$ 12$_{23.}$ 13$_{5*.\ 6*.\ 7*.\ 8*.\ 10.\ 12a*.\ 12b*.\ 14*.}$ 14$_{10.\ 11*.\ 14a.\ 14b*.\ 15*.\ 16*.}$ 15$_{1*.\ 2a*.\ 2b*.\ 15*.\ 24*.\ 26*.}$ 16$_{1a*.\ 1b*.\ 6*.\ 42*.}$ 17$_{2*.\ 3.\ 17.\ 21*.}$ 21$_{7*.\ 8*.\ 15*.\ 17*.\ 30.}$ 22$_{2*.\ 19*.}$ 23$_{14*.\ 28*.}$ 24$_{5*.}$ 25$_{5a*.\ 5b*.\ 6*.}$ 26$_{5.\ 20*.\ 32*.}$ 28$_{3*.\ 12*.\ 21*.}$ 29$_{1.\ 7*.}$ [17$_{20.\ 22.\ 24.\ 26*}$.].

II Chron: 1$_{3*.\ 4*.\ 7.\ 8.\ 11.}$ 3$_{3*.}$ 4$_{11*.\ 19*.}$ 5$_{1*.\ 14*.}$ 6$_{18.}$ 7$_{5*.}$ 8$_{14*.}$ 9$_{23*.}$ 10$_{15*.}$ 11$_{2*.}$ 13$_{12*.\ 15*.\ 16.}$ 15$_{1.\ 6.\ 18*.}$ 18$_{5*.\ 31.}$ 19$_{3*.}$ 20$_{15.\ 29.}$ 22$_{7.\ 12*.}$ 23$_{3*.\ 9*.}$ 24$_{7*.\ 9*.\ 13*.\ 16*.\ 20a.\ 20b*.\ 27*.}$ 25$_{7*.\ 8a*.\ 8b.\ 9a*.\ 9b*.\ 16.\ 20*.\ 24*.}$ 26$_{5a.\ 5b*.\ 5c*.\ 7*.}$ 28$_{24a*.\ 24b*.}$ 29$_{36*.}$ 30$_{12*.\ 16*.}$ 31$_{13*.\ 14*.\ 21*.}$ 32$_{29.\ 31*.}$ 33$_{7a*.\ 7b.}$ 34$_{9.\ 27.}$ 35$_{8*.\ 21a.\ 21b.\ 22.}$ 36$_{13.\ 16*.\ 18*.\ 19*.}$ [6$_{14.}$ 13$_{8.\ 9.}$ 20$_{6.}$ 33$_{13*}$.].

Im Vorstehenden sind nicht berücksichtigt (s. S. 22!): Psalmbuch II u. III, Ps 108, Hi 3$_{1}$—42$_{6}$, Qohelet, Daniel.

Inhalt.

Seite

Einleitung: Die neuerdings gegen die bisherige Pentateuchkritik vorgebrachten textkritischen Bedenken (dazu Literaturübersicht) 1
Die Aufgabe 13
Die Notwendigkeit einer Voruntersuchung über Elohim . . . 15
I. Aus inneren Gründen als Appellativa anzusehende Elohim . . . 23
1) Elohim, die nur appellativische Bedeutung haben können . 23
2) Elohim beim allgemeinen Verhältnis zur Gottheit 23
3) Elohim bei einem Gegensatz 27
4) Elohim in allgemeinen Sätzen 28
5) Elohim als Ausdruck des Gewaltigen 29
6) Elohim, die keine Beziehung zu Jahve haben 32
7) Elohim in Verbindung mit Nichtisraeliten 39
8) Elohim als Andeutung der heiligen Stätte 40
9) Elohim im Zusammenhang mit dem Orakel 42
II. Durch äußere Gründe als Appellativa bestimmbare Elohim . . . 47
1) איש האלהים 47
2) נזיר אלהים 48
3) מראות אלהים 48
4) גן אלהים 48
5) ארון האלהים 50
6) רוח אלהים 51
III. Elohim in bestimmten Redewendungen 52
1) כמהפכת אלהים את־סדם ואת־עמורה 52
2) כה יעשה־לי אלהים וכה יוסיף 52
3) ברך [קלל] אלהים ומלך 52
4) כמלאך האלהים 52
5) עשה חסד אלהים עם 54
6) Bewertung der Elohim in diesen Redewendungen 54
7) Überreste anderer Redewendungen mit Elohim? 62
IV. Elohim in den übrigen Stellen 63
V. Elohim in Chronik, Esra, Nehemia 68
VI. Schlußfolgerungen 75
Verzeichnis der Elohim außerhalb des Pentateuch 83

Abkürzungen.

א' = אלהים
י' = יהוה
𝔐 = Masoretentext.
BHK = Kittel, Biblia Hebraica.
Kautzsch[3] = Die heilige Schrift des Alt. Test. hrsg. v. Kautzsch, 3. Aufl.
Kittel, Gesch.[2] = Kittel, Geschichte des Volkes Israel I. II., 2. Aufl.

Dort, wo nur der Name des Autors genannt ist, ist damit auf die betreffende Stelle im jeweiligen Kommentar der großen Kommentarsammlungen (Nowack, Marti, Sellin, Internat. Crit. Comm.) verwiesen.

Lebenslauf.

Ich, Johannes Friedrich Baumgärtel, evangelisch-lutherischer Konfession, wurde am 14. Januar 1888 zu Plauen i. Vgtl. geboren als Sohn des Seminaroberlehrers Bernhard Baumgärtel und seiner Frau Anna geb. Freitag. Von 1894 bis 1898 besuchte ich die Höhere Bürgerschule, von 1898 bis 1907 das Königliche Gymnasium zu Plauen. Ich widmete mich dann dem Studium der Theologie an den Universitäten Greifswald (Ost. 1907 bis Ost. 1908), Bonn (bis Mich. 1908) und Leipzig, wo ich Juli 1911 die erste theologische Prüfung ablegte. Weitere theologische und philologische Studien trieb ich an den Universitäten Leipzig und Berlin. Okt. 1912 bis Mai 1913 war ich Mitglied des Predigerkollegs zu St. Pauli in Leipzig.